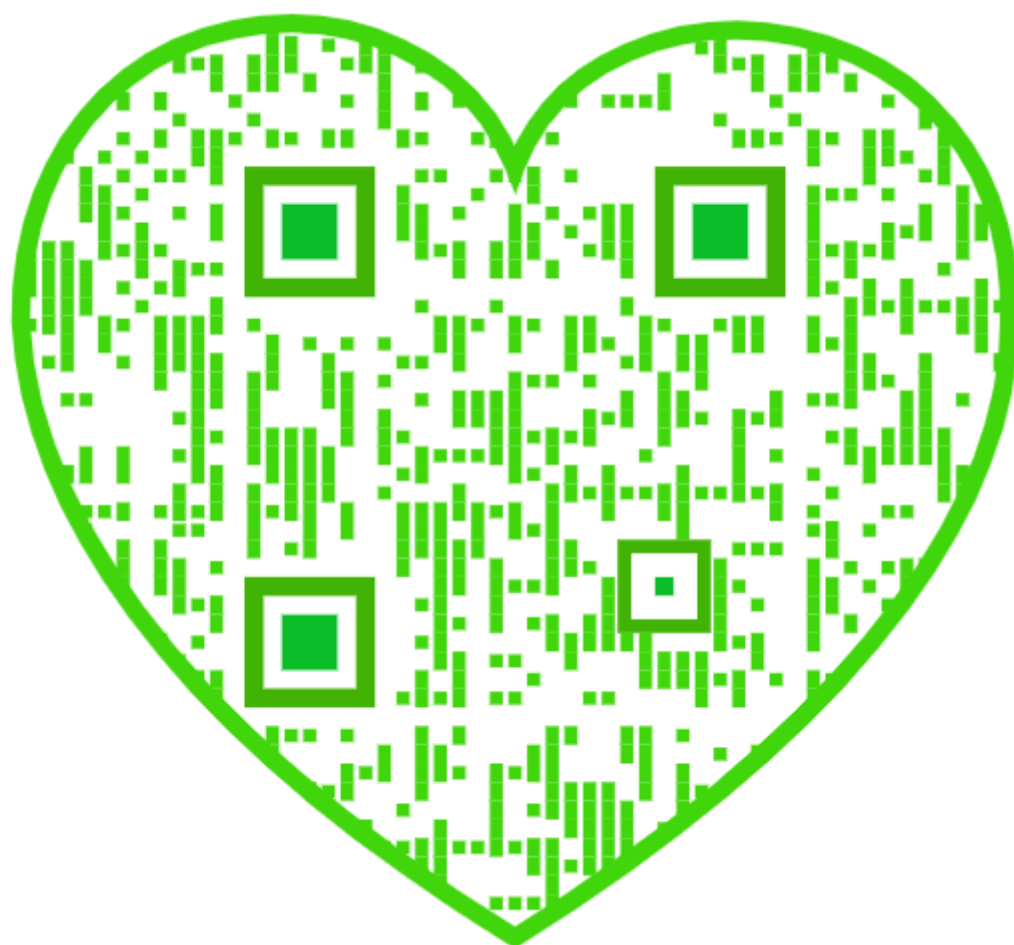




**De Katholieke Kerk en de Beschaving
in de Achttiende Eeuw**

Rooms-Katholieke Standaardboekerij

Onder redactie van Prof. Dr J. Nota S.J.

De Katholieke Kerk en de Beschaving in de Achtttiende Eeuw

door

Prof. Dr Gustav Schnürer

1 9 5 2

N.V. Drukkerij De Spaarnestad - Haarlem

E V U L G E T U R

Harlemi, d. 5 Decembris 1951

J. J. HENNEMAN, a. h. d.

Voorrede

De periode, die in dit deel wordt behandeld, wordt veelal als de tijd der Verlichting aangeduid. Het lag enigszins voor de hand, deze benaming ook voor de titel van ons boek te gebruiken, gelijk het woord Barok voor het voorafgaande deel. Wanneer wij daarvan hebben afgezien, gebeurde dat allereerst omdat het woord meer betekenissen heeft. De ontwikkeling der Europese cultuur toont ons tot vandaag toe — het is overigens iets wat ook veranderen kan — evenals in de Oudheid en in de kring der Byzantijnse beschaving een intellectuele verlichting, die op vele gebieden van de geest, zij het ook niet harmonisch, voorwaarts schrijdt en min of meer algemeen erkend wordt. Voor de achttiende eeuw verstaat men echter onder „verlichting” een verlichting in de geest van de vrijdenkers, die onder deze leuze van het rationalisme het geopenbaard geloof ter zijde geschoven wilden zien. In het Nederlands wordt van „verlichting” gesproken, in het Duits van „Aufklärung” en sommige Amerikanen gebruiken de vertaling „enlightenment”. Er is echter niet, zoals bij de Middeleeuwen, de Gotiek, de Renaissance en de Barok, in alle talen een gemeenschappelijke benaming doorgedrongen, die aan deze periode wordt gegeven.

Dit is al begrijpelijk omdat bij nader toezien de achttiende eeuw toch niet zoveel eenheid toont. De vóór 1700 alleen heersende Barok drukte altijd nog uiterlijk een opvallend stempel op de periode, zowel in de kunst als in de mode. Zij beleefde zelfs na het midden der eeuw, toen het woord Barok in ongunstige zin opkwam, een schone nabloei in het katholieke zuiden van Duitsland. De rococostijl, die de barokkunst besloot, gaf nog aan volkskerken, zoals de Wieskirche in Beieren, hun intiemste glans. De grote barokke musici van Oostenrijk, zoals Gluck, Haydn en Mozart, betoverden de residentiesteden pas op het einde van de achttiende eeuw. Lessing, Frederik II en Voltaire, evengoed als Wieland en Joseph II, droegen als pruikvorm nog de staartpruik, die Frederik Willem I, de vader van Frederik II, bij zijn leger had ingevoerd. Het was de tijd, die de Danziger Chodowiecki in zijn gravures zo meesterlijk in beeld heeft gebracht. Zo kwam het, dat men er wel eens aan gedacht heeft de geest van de Barok te vinden in de antikerlijke Verlichting en niet in die drang, waardoor Michelangelo en Ignatius van Loyola innerlijk verteerd werden, de drang om de Christelijke zending van Rome in de renaissancetijd te verdiepen. De geest van de Barok en die van de Verlichting zien wij in de gehele

achttiende eeuw nog naast elkaar, niet zozeer elkaar bestrijdend als wel in een zodanige verhouding, dat de laatstgenoemde de eerste opzuigt, dat de geest van de Barok wordt uitgehold en vervangen door die van de Verlichting.

Zeker had de beweging der Verlichting niet zovelen voor zich gewonnen, wanneer zij niet vooraf was gegaan door het verzet tegen het geweld, waarmee de staten hun onderdanen nog steeds de godsdienst bleven opdringen. De nieuwe mentaliteit, die van geen godsdienst meer wilde weten, begrijpt men historisch het best als de reactie op de godsdienstoorlogen der voorafgegane eeuwen. Vooral in Engeland en Frankrijk was dit het uitgangspunt van de nieuwe mentaliteit. In Engeland berustten de politieke tegenstellingen op religieuze tegenstellingen. Om daaraan een einde te maken werd men religieus indifferent, terwijl men zich echter scherp keerde tegen degenen die hun confessie met geweld wilden opdringen. In plaats van de katholieke Stuart Jacob II, van wie men dit vreesde, riep men Willem III van Oranje uit het Calvinistische Holland op de Engelse troon. De Franse protestanten, die na de herroeping van het Edict van Nantes aan de vervolging waren prijsgegeven, zochten bij hem bescherming. Volgens de theorie van Locke vroeg men om godsdienstige tolerantie, niet zonder onbillijkheid tegenover de katholieken, aan wie men ze nog lange tijd bleef weigeren. Men construeerde een zuiver verstandelijk natuurrecht door willekeurige theorieën over de oorspronkelijke toestand der mensen op te stellen. Men eiste menselijke rechten en humaniteit, terwijl men de katholieken ieder begrip voor de ideale menselijkheid wilde ontzeggen. Aldus won men brede kringen voor een surrogaat van de godsdienst, dat men in de menselijkheid zocht.

Typerend voor de intellectuele stroming in de achttiende eeuw is wellicht nog meer dan het woord Verlichting of Aufklärung de leuze humaniteit, menselijkheid, die ons in verschillende varianten tegenklinkt. Met dit woord wilde men een cultureel program opstellen, dat nog breder was dan dat, wat eens door het humanisme was verkondigd. Dit had zich van Italië uit, te zamen met de Renaissance, alleen tot de bestudeerde hogere klassen gericht, welke het daardoor op noodlottige wijze van de lagere scheidde. De nieuwe beweging richtte zich tot alle mensen: zij moesten in naam van de rede van iedere geopenbaarde godsdienst afgewend worden en een nieuwe mensheidscultuur moest hun worden voorgehouden, vrijwel steeds in openlijke tegenstelling tot de met de staat verbonden Kerk.

In de meest uiteenlopende kaders treedt het woord humaniteit op. De eerste vrijmetselaarsloges in Engeland konden zo gemakkelijk aanhangers winnen, omdat zij de beoefening der humaniteit in hun grondbeginselen opnamen. Het was zonder twijfel noodzakelijk, de periode der Barok te vermanen tot de sociale zorg voor het welzijn van allen, waaraan toen maar al te weinig gedacht was. De pacifist Castel de

Saint-Pierre schreef een tractaat over de wederzijdse plichten der mensen. De Napolitaan Vico, in onze dagen zozeer in het middelpunt der belangstelling geplaatst om zijn leer over de ontwikkelingstrappen, noemt de tweede periode in zijn op elkaar volgende „corsi” de „humane” periode en meent die te zien in zijn eigen tijd, ofschoon hij op de bodem van de Kerk blijft staan. Dat beantwoordde aan de toenmaals gekoesterde gedachte van de vooruitgang, waardoor men meende in de geschiedenis der mensheid veel verder te zijn gekomen dan ooit te voren, vooral in vergelijking met de Middeleeuwen, maar ook nog ten opzichte van de Oudheid. De Pruisische koning Frederik II, van wie Voltaire een verlicht despoot wilde maken, werd door hem aangesproken met de woorden „Uwe Humaniteit, Uwe Majesteit, die mens is geworden”. In Voltaire’s kring kwam omstreeks 1765 ter aanduiding van de bevrijding der mensheid van het geopenbaard geloof de term „civilisation” op. De meeste indruk maakte Voltaire, toen hij zich ten slotte in naam der menselijkheid met de rechtsbedeling ging bemoeien. De Christenen van zijn tijd, tot wie hij de scherpste verwijten richtte vanwege de gerechtelijke vervolging van ketters, riep hij toe: „Wanneer gij werkelijke Christenen wilt wezen, moogt ge geen beulen zijn.” Hij maakte zich tot de tolk van hen, die verlangden naar menselijkheid in de strafprocedure. Dat was het eerst gebeurd, toen Thomasius om afschaffing van de folteringen in heksenprocessen had gevraagd. Doch nog veel nadrukkelijker had reeds vóór Voltaire de Italiaan Beccaria, een geestverwant van de Parijse encyclopedisten, de eis van een verzachting der wrede criminele rechtspleging laten horen. Voltaire werd de luidspreeker van Beccaria’s gedachten.

Van de andere kant had de derde lord Shaftesbury († 1715) nog getracht aan het begrip menselijkheid voor intellectuelen een bijzondere aantrekkelijkheid te verlenen, welke in de richting van het oudere humanisme lag. Hij wees op de oude Grieken als de dragers van een nieuwe, ideale cultuur, waarbij het hem vooral om ethisch-aesthetische waarden ging. Aan zijn streven had men aanvankelijk weinig aandacht geschonken. Pas na de opgravingen van Herculaneum en Pompeji werd dat anders, toen de Duitse kunstkriticus Johann Joachim Winckelmann in Rome begon op te treden. Vanaf dat ogenblik richtten zich de ogen der kunstenaars op al datgene, wat er aan Griekse kunst zo rijkelijk voorhanden was of nieuw ontdekt werd, allereerst op de Griekse beeldhouwkunst, vervolgens echter ook op de architectuur en de schilderkunst. De dwepende bewondering voor al wat Grieks was — men zag het vooral gekarakteriseerd door „edele eenvoud en stille grootheid” — schiep nu een nieuwe klassieke kunst, voor welke het ook in de hoogste kerkelijke kringen in Rome niet aan steun en bescherming ontbrak. De beeldhouwer Canova, later Thorwaldsen, en de schilder Mengs waren de artistieke sterren, die in Rome bewondering vonden. Diep kon echter in Rome een dergelijke bewon-

dering niet doordringen, gelijk bijvoorbeeld in de tijd der Renaissance. Ten aanzien van de wereldbeschouwing kon uit deze nieuwe kunst de katholieke godsdienst niet gevoed worden; alleen de luister van Rome als de beroemdste bewaarster van verzamelingen van antieke kunst kon er voor alle ontwikkelde mensen benoorden de Alpen door verhoogd worden. Daartegenover stond, dat de dwepende bewondering voor de nieuwe klassieke stijl de ontluikende bloesem omrankte van de Duitse literatuur in de tijd van Schiller en Goethe, toen alle dichters en denkers eenstemmig waren in hun lof op de edele menselijkheid. Lessing en Herder boeiden tot in onze tijd de ontwikkelde lezers door hun van zoveel geest getuigende uiteenzettingen over de ontwikkeling van het humaniteitsideaal, waarbij het Christendom als een afgedane trap van beschaving werd aangezien.

Veel bredere kringen waren intussen onder de indruk gekomen van de roep om humaniteit, die Rousseau had doen horen, door wie ns gedachten het Engelse deïsme en het rationalisme der Franse „philosofen”, zowel als de verstarde uiterlijke barokcultuur hun aanzien verloren. Hij stelde de mens in zijn eenvoud en zijn onafhankelijkheid van het gekunstelde sociale leven hoger dan de cultuurmens. Van de andere kant wilde hij de mens opnieuw laten vormen en opvoeden. Ofschoon hij het geloof aan een God niet verwierp, wilde hij toch ook van een geopenbaard geloof niets weten. Als surrogaat voor het Christendom moest een nieuwe humaniteitsgodsdienst als simpele gevoelsreligie ingevoerd worden. Met de jonge mensen mocht niet voor het achttiende levensjaar over godsdienst gesproken worden; zij konden dan zelf op grond van hun eigen ervaren en beleven hun godsdienstige overtuiging vormen. Pas later deed deze gevoelsreligie sterk haar invloed gelden in de tijd der Romantiek, waarbij zij overigens een nieuwe waardering van het katholieke volksgeloof bevorderde. Aanvankelijk had de door Rousseau in zijn „Contrat social” gepredikte leer, volgens welke de toekomststaat de voorgeschreven dogma's van de natuurlijke godsdienst als burgerlijke godsdienst door de doodstraf kon beveiligen, rampzalige gevolgen. Robespierre paste haar toe, toen hij in 1794, Rousseau huldigend, het „feest van het Opperwezen” vierde en als opperpriester het schrikbewind opende, waardoor de revolutie, in plaats van de vrijheid, gelijkheid en broederschap inderdaad te verwerklijken, zich op de afschuwelijkste wijze aan alle geboden der menselijkheid vergreep.

De Kerk kon natuurlijk niet blind blijven voor de aanvallen tegen het geopenbaard geloof. Men gaf echter maar al te lang toe aan een ongerechtvaardigd optimisme; men meende met het volgens de oude theorie in opdracht van de Kerk uitgeoefende zwaardrecht door de macht der katholieke staten verder weerstand te kunnen bieden aan ernstige gevaren. Doch het door de absolutistische regeringen gehanteerde zwaard was schaardig geworden. De inquisitie boezemde geen

schrik meer in, de censuur werd ontdoken. Met het geestelijk gezag alleen viel niet meer hetzelfde effect te bereiken als vroeger. Het werd door de katholieke staten zelf ondergraven, doordat deze de bezetting van de pauselijke Stoel op grond van hun politieke machtsbelangen trachtten te bedisselen en iedere gelegenheid benutten om hun staatskerkelijke doeleinden verder te verwerklijken. Het gevolg daarvan was overal een om zich heen grijpend anticurialisme, weldra begeleid door anticlericalisme onder de leken der hogere standen. Zoals men de paus niet meer met gezag liet meespreken in de wereldpolitiek, wilde men ook geen geestelijken meer als ministers hebben. De geestelijkheid zag zich de maatschappelijke leiding ontglippen, vooral omdat met de verstarde en sterk gedegenerende scholastiek de jeugd uit de school geen leidende beginselen voor het leven meer meenam.

De wetenschap, die buiten het strikt kerkelijke terrein nog met nieuwe resultaten werd beoefend, beperkte zich grotendeels tot het gebied der letterkunde, waarbij de door het humanisme in zwang gebrachte methoden gebruikt werden, die het classicisme in Frankrijk verder had ontwikkeld. De Jezuïeten hadden het humanisme al te uitsluitend als basis gebruikt voor hun onderwijs aan de zonen der hogere standen. Op het gebied van historisch bronnenonderzoek werd gedurende de gehele achttiende eeuw overal nog voortreffelijk werk geleverd door kerkelijke geleerden. Om de vorderingen van de natuurwetenschappen en van de experimentele wetenschappen in het algemeen bekommerde men zich in de eerste helft der achttiende eeuw nog weinig. Tegenover het nieuwe program van de humaniteit, dat voor het welzijn der gehele mensheid werd opgesteld, werd pas laat het katholieke standpunt uiteengezet door een te weinig opgemerkt cultuurcriticus, de Italiaanse ex-Jezuïet Giov. Ant. Roberti, in zijn „Annotazioni sopra la umanità del secolo XVIII” (1781).

Sinds het midden der eeuw verbreidde zich in de katholieke landen het besef, dat men bij de niet-katholieke landen in veel opzichten ten achter was. In Engeland, vanwaar het rationalisme doordrong naar het vasteland, groeide met de uit de heerschappij ter zee voortvloeiende macht de rijkdom aan. In Duitsland kreeg Pruisen door militaire successen en scherp berekend politiek beleid het overwicht over het katholieke Oostenrijk. Om de kleine Italiaanse staten voerden de katholieke grootmachten een onderlinge strijd. Het verval van Spanje was onder de Bourbons niet meer te stuiten. Polen speelde alleen nog maar een treurige passieve rol. Verbazingwekkend waren voor Italië en Spanje vooral de wetenschappelijke vorderingen, die in het noorden gemaakt werden. De academies van Londen en Parijs, weldra ook die van Berlijn, verheugden zich in een schitterende roem als centra van wetenschappelijk onderzoek.

Wel gaf paus Benedictus XIV (1740-58) zich veel moeite om de wetenschappelijke onderzoekers, die er in Italië nog in groten getale

waren, te stimuleren, ook op het gebied van de natuurwetenschappen, waar men van katholieke kant klaarblijkelijk het meest ten achter was; toen de veroordeelde dialoog van Galilei in 1744 weer kon verschijnen, was deze ene hinderpaal ten minste uit de weg geruimd. Doch ondanks grandioze prestaties, vooral van Muratori, bij wie het voorbeeld der Mauriners nawerkte, kon in Italië een wetenschappelijke samenwerking op grote schaal niet tot stand komen vanwege de staatkundige versnippering. Men moest er zich veelal mee vergenoegen, van de Noord-Europese academies ten minste iets te leren.

Zo werden de katholieke landen bevangen door een drukkend gevoel van achterlijkheid, waarvoor men de Kerk verantwoordelijk stelde. Deze achterlijkheid werd allereerst aan de religieuze orden en hun scholen toegeschreven. Ongetwijfeld was daar een hervorming dringend noodzakelijk. Aangezien door de orden zelf geen hervorming kon worden bewerkstelligd, schreef de staat, eerst in Venetië, daarna echter ook in Oostenrijk, Frankrijk en Spanje, ordehervormingen voor, die door hun uiterlijke maatregelen de verslachte kloostergeest nog meer verlamden. Toen paus Clemens XIV zich door de ministers der Bourbons, die voornamelijk door naijver tegen de hofbiechtvaders werden gedreven, liet dwingen om de Sociëteit van Jezus op te heffen, bracht dit ook geen verandering teweeg bij de katholieke onderwijsinstellingen, ofschoon men in Duitsland het monopolie van de Jezuïeten op de universiteiten als de voornaamste oorzaak van de achterlijkheid beschouwd had. Op de nog talrijke katholieke universiteiten van Duitsland werd de verwarring daarna alleen maar erger. Terwijl sommigen op de oude wegen wilden blijven voortgaan, laakten anderen, de oude tradities grotendeels prijsgevend, met honende polemiek de achterlijkheid. Daarmee was al het minst te bereiken. Ten dele hierom had ook de Spaanse Benedictijn en professor Feijóo, hoe gegrond zijn critiek ook grotendeels was, weinig succes en kon hij de geestelijke ontbinding van Spanje niet tegenhouden. Tegen de grote verbreiding van het bijgeloof onder het volk werd van het standpunt van het geloof te weinig met positieve critiek opgetreden. Behalve Feijóo vormden Muratori, Maffei Scipione, de Augustijner koorheer Eusebius Amort met de Theatijn Sterzinger en de Franse pastoor Thiers loffelijke uitzonderingen. Ook de verdiensten van de Bollandisten en de legendencritiek moeten we niet onderschatten.

Tegenover het zich onweerhoudbaar verder verbreidend ongeloof van deïsten, Voltairianen en encyclopedisten en tegenover de critiek van Rousseau ontbrak het sinds het midden der eeuw niet aan apologeten. Vooral de Franse Jezuïeten verdubbelden ten slotte hun ijver, geschaard om hun tijdschrift, het „Journal de Trévoux”. Vele van hun apologetische werken werden ook in andere talen vertaald. Het bleek toentertijd echter niet mogelijk de ontwikkelden en gestudeerden weer terug te winnen voor het geloof. In Frankrijk werden vele krachten

verlamd of in onvruchtbare twisten opgebruikt door de onzalige strijd met de Jansenisten. De lekenkringen, wier kern het Parijse parlement was, wilden als Gallicanen niets weten van de geschriften waarin het pauselijk gezag verdedigd werd. In Duitsland zagen jongere Jezuïeten zich door de leiding van de Sociëteit belemmerd in hun streven om de volkomen eenzijdige humanistische studieorganisatie aan te passen aan de beoefening van de Duitse taal en van het geschiedenisonderwijs, alsmede van de natuurwetenschappen. De kerkelijke polemiek hechtte bijzonder veel belang aan de verdediging der oude kerkelijke privileges. Het een na het ander moest echter worden opgegeven en een groot deel van de katholieke canonisten kwam onder de invloed van de Jansenistische professor van Espen uit Leuven, die er vooral op uit was om door de verwerkelijking der staatskerkgedachte paal en perk te stellen aan het pauselijk gezag. Zijn streven had beslissende invloed op de Emser punctatie van de Rijnlandse aartsbisdommen, alsook op de verordeningen van Joseph II in Oostenrijk en van Campomanes in Spanje.

De paus scheen zich in een toestand van volkomen hulpeloosheid te bevinden en men voorspelde reeds zijn einde, toen vrijwel alle ontwikkelden en gestudeerden en vooral de staatsambtenaren in de katholieke landen de Kerk innerlijk prijsgaven. Doch toen begonnen nieuwe krachten te werken in lagen der bevolking, waarop men tot dan toe nog helemaal geen acht had geslagen. Die nieuwe krachten openbaarden zich in het volk, daar waar het op het stuk van ontwikkeling en godsdienstige verzorging niet zo volkomen verwaarloosd was als in Zuid-Italië en Spanje. In Frankrijk had de landelijke clerus niet slecht gewerkt en het vertrouwen van het volk op grote schaal weten te behouden. Ook in Duitsland schijnt dat het geval te zijn geweest, ofschoon gedetailleerde onderzoekingen daarover nog gewenst zouden zijn. Deze landelijke zielzorg richtte zich vooral tot het hart, waarmee het volk de godsdienst benaderde; aldus kon in alle eenvoud echte menselijkheid gekweekt worden. Dikwijls vergeet men er voldoende waarde aan te hechten, dat in de tijd van de zogenaamde Verlichting het onvertaalbare woord „gemütlich”, dat uit piëtistische kringen van Noord-Duitsland stamt, aan de Duitse taal werd toegevoegd. Schone blijken van de stemming onder het katholieke volksdeel zijn de verbreiding van de vrome groet „Geloofd zij Jezus Christus” en de tekst van de met innig godsdienstig medelijden doordrenkte passiespelen van Oberammergau, die de Benedictijn Rosner van de abdij Ettal in 1750 vervaardigde. En nog in onze dagen wordt het katholieke Duitse volk gesticht door het adventslied „Tauet, Himmel, den Gerechten” van de Jezuïet Denis en kent het in de uren van de hoogste godsdienstige verheffing geen schoner gemeenschappelijk loflied tot Gods eer dan het Te Deum in de verduitsing, die op de Sileziër Ignaz Franz teruggaat. Ook de aan Rijn en Main nog vandaag niet geheel vergeten

spreek „Onder de kromstaf is het goed leven” stamt wel uit de achttiende eeuw en herinnert aan vorstbisschoppen, die zich als territoriale heren bezorgd toonden voor het sociale welzijn van het dankbare volk. Dit katholieke volk zocht in Duitsland het eerst weer toenadering tot het pausdom.

Dat bleek bij de huldiging, die Pius VI bij zijn smeekreis naar Joseph II in Wenen bewezen werd. In Frankrijk werd een even warme sympathie aan dezelfde paus bewezen, toen hij ten slotte als gevangene naar Valence werd gevoerd om daar ellendig te sterven. Hoezeer in het volk het geloofsidealisme, dat overigens scheen gestorven te zijn, nog voortleefde, bleek nog veel indrukwekkender bij degenen, die de marteldood ondergingen tijdens de Franse revolutie, en in de bijstand, die aan de opgejaagde priesters verleend werd. In het medelijden met de vervolgdën ontwaakte weer de vlam van het geloof, die in de harten niet was gestorven, en met stomme verbazing zag men de oude verering weer opleven voor de priesters, die om wille van het geloof alle vervolging op zich namen. Het heldhaftigst gedroegen zich in Parijs de vrouwelijke religieuzen, die in hun geloofsleven alleen door het hart geleid werden en die in hun stille charitatieve werkzaamheid lieten zien, dat voor de beoefening der menselijkheid de diepste wortels te vinden zijn in de leer van de goddelijke Verlosser. De gruweldaden der revolutiejaren daarentegen moesten aandoen als een aanfluiting van iedere menselijkheid. Men kreeg eindelijk genoeg van de dorre verstandskost, die de „philosofen” boden; in plaats daarvan eiste men verkwikkend voedsel voor het hart. Toen kwam de tijd voor een verandering van de literaire smaak, die door de Romantiek zou worden bevredigd.

Nu greep onder de Franse emigranten in Londen Chateaubriand naar de pen om de schoonheid van het Christendom te tonen en ook de harten der gestudeerden weer te winnen voor het geloof van vroeger. Alleen een dergelijke apologie kon toen modern zijn. Zij had het ook gemakkelijker, omdat er geen wrede inquisitie, geen pijnbank meer was en geen heksen meer verbrand werden. Al deze dingen waren opgeruimd door de zogenaamde Verlichting en daardoor werd de werking van Chateaubriand's „Génie du christianisme” belangrijk vergemakkelijkt.

De Kerk zag zich voor nieuwe problemen geplaatst in de beoefening van het oude beschavingsideaal, dat de mensenzielen in de bergrede van de Heiland was nagelaten. Deze schat scheen nog slechts door weinige vromen in het verborgen behoed te worden, ofschoon in de baroktijd, overigens veelal heftig verlangend naar soldateske triomfen, toch prachtige behoeders van dít ideaal gevonden waren in de omgeving van Filippus Neri in Rome, in Franciscus van Sales en de Parijse apostel der naastenliefde, de heilige Vincentius a Paulo. In de tijd der Franse revolutie werd de oude schat weer opnieuw belicht

door werken van Christelijke naastenliefde, die uit het oude geloof konden voortkomen. Weldra zouden aan dit licht weer nieuwe congregaties hun vuur ontsteken en wijd en zijd hun glans uitstralen.

Drie lessen gaf de achttiende eeuw aan West-Europa ten aanzien van de verhouding van de katholieke Kerk tot de menselijke beschaving. De gewelddadige middelen, waarmee men in de baroktijd evenals in de Middeleeuwen het geloof wilde handhaven en verbreiden, stootten de mensen van de Kerk af. Degenen die de cultuur, welker objectieve waarde en gehalte nu tot het bewustzijn was doorgedrongen, een nieuwe grondslag wilden geven, moesten leren, dat het menselijk hart, niet minder dan het verstand, gezond voedsel nodig had. Een werkelijke humaniteit ten slotte kon haar idealen alleen zoeken bij Hem, die als mensgeworden Zoon Gods op een hemels Godsrijk had gewezen, de mensen daaraan had leren geloven en door de roeping van Petrus vooral aan het avondland de zending had toegewezen, dit geloof over de gehele aarde te verbreiden.

Het is mij een ereplicht, hier weer hartelijke dank te brengen aan mijn collega professor Oehl, wiens suggesties en aanmoedigende woorden voor mij van grote waarde zijn geweest.

GUSTAV SCHNÜRER

Overzicht van de inhoud

Eerste hoofdstuk: De verdringing der Kerk uit haar leidende positie in het avondland. De groei van de staatskerkgedachte

Ongemotiveerd optimisme bij het begin van de 18de eeuw blz. 1. — Verzet tegen de politieke invloed van de paus blz. 2. — De paus alleen als vorst van de Kerkelijke Staat beschouwd blz. 5. — Uitschakeling van de paus bij de keizerskeuze blz. 6. — Opwinding over het brevierofficie voor Gregorius VII blz. 7. — De strijd tegen de aanspraken van de paus als leenheer blz. 8. — Pietro Giannone blz. 12.

Het anticurialisme van priester-ministers: Friedrich Karl von Schönborn, Alberoni, Molina y Oviedo, Dubois, Fleury, Bernis blz. 13. — Inmenging van leken in de strijd over de constitutie „Unigenitus” blz. 18. — De amortisatiewetten blz. 18. — Stormloop op de privilegiën van de clerus blz. 20. — De positie der kardinalen. De behandeling der nuntii blz. 21. — Placet en inquisitie blz. 22.

Benedictus XIV en diens verzoenende houding blz. 23. — Concordaten blz. 25. — Clemens XIII en zijn avondmaalsbul blz. 26. — De breve tegen Parma blz. 28. — Campomanes' tractaat over de amortisatie blz. 29. — Le Bret blz. 30.

Actie tegen de Sociëteit van Jezus blz. 30. — Eminente Jezuïeten blz. 31. — Oordeel van Cordara blz. 33. — Actie tegen de hofbiechtvaders uit de Sociëteit van Jezus blz. 35. — Het Portugese hof. Pombal blz. 36. — Uitwijzing uit Portugal blz. 40. — Verdrijving uit Spanje, Napels, Parma-Piacenza en Frankrijk blz. 41. — De opheffing der Sociëteit door Clemens XIV blz. 44. — Geen verbetering in Portugal door bewind van Pombal blz. 47.

Febronius en het Febronianisme blz. 50. — De Emser Punctatie. De synode van Pistoja blz. 52. — Kloosterhervorming in Venetië blz. 53. — Het Josephinisme in Oostenrijk blz. 55. — Reis van Pius VI naar Wenen blz. 61. — Oproer in België blz. 64.

Gevangenschap van Pius VI en Pius VII. Concordaat van Fontainebleau blz. 65.

Tweede hoofdstuk: Het begin van het moderne ongeloof

Rijkdom aan de kusten van Noordzee en Kanaal. Leidende positie der Engelse kapitalisten blz. 69. — Religieuze twisten in Engeland blz. 70. — Cherbury en Hobbes blz. 71.

De filosofie van Locke blz. 77. — Shaftesbury blz. 79. —

Willem III op de Engelse troon blz. 80. — De staatsleer van Locke blz. 81. — Locke's leer over de eigendom blz. 82. — De tolerantiegedachte blz. 83. — De behandeling van de katholieken in Engeland blz. 86. — Deïsme en vrijdenkerij blz. 87. — Mandeville en zijn „Fabel van de bijen” blz. 88.

Opkomst der vrijmetselarij blz. 90. — Uitbreiding der vrijmetselarij, ook in de katholieke landen blz. 93. — „De tribus impostoribus” blz. 94. — Scepticisme en rationalisme in Frankrijk blz. 95. — Descartes en Malebranche blz. 96. — Bayle, Perrault en Fontenelle blz. 98. — Castel de Saint-Pierre blz. 101. — Boulainvilliers blz. 102.

Engeland, het bewonderde voorbeeld voor de Fransen blz. 103. — Montesquieu blz. 104. — Theorieën van Lafitau en Goguet over de historische ontwikkeling blz. 108. — Voltaire tot aan zijn terugkeer uit Engeland blz. 110.

Het keerpunt in de culturele ontwikkeling omstreeks het midden der 18de eeuw.

Derde hoofdstuk: De stormloop tot secularisatie der westerse cultuur

Het humanisme maakt plaats voor een nieuw slagwoord: humaniteit blz. 116. — De eerste verkondiger: lord Shaftesbury blz. 118.

Voltaire na zijn terugkeer in Frankrijk. De gunsteling van het Franse hof, van Benedictus XIV en van Frederik de Grote blz. 119. — „Le Siècle de Louis XIV” blz. 122. — Voltaire's „geschiedenis-philosophie” blz. 123. — Zijn strijd tegen „fanatisme” en „bijgeloof” blz. 125. — De correspondentie tussen Voltaire en d'Alembert blz. 129.

Diderot en de encyclopedisten blz. 130. — Verwijdering tussen Voltaire en de encyclopedisten blz. 136.

Jean Jacques Rousseau blz. 138. — Zijn cultureel program blz. 140. — „Nouvelle Héloïse” en „Emile” blz. 144. — Het „Contrat social” blz. 149. — Reacties op Rousseau's gedachten blz. 150. — De invloed van Rousseau blz. 152.

Verdedigers van het christendom in Frankrijk blz. 154. — Aanvankelijk optimisme blz. 155. — Het onderwijs in de Jezuïetenscholen blz. 156. — Veruiterlijking van het religieuze leven blz. 158. — De katholieke afweer begint blz. 159. — Het „Journal de Trévoux” blz. 161. — Heftiger polemieken. De apologeten Fréron, Nonnotte, Bergier, Barruel e.a. blz. 162.

De triomf van de filosofen en van de natuurlijke godsdienst blz. 165. — Voltaire's optreden voor gerechtelijk vervolgd. De Kerk en het zwaardrecht blz. 166. — Beccaria blz. 168. — Afschaffing van foltering en heksenprocessen blz. 169.

Verdringing van de Kerk uit haar leidende positie in het intellectuele leven blz. 170. — Het opkomen van de term „barok” als

geringschattende aanduiding van de verouderde kunststijl blz. 172. — De rococostijl blz. 174. — Het nieuwe classicisme blz. 176.

Vierde hoofdstuk: De Verlichting in het katholieke Duitsland

De term „Aufklärung” (verlichting) blz. 177. — Moses Mendelssohn. Christian Wolff. Het piëtisme van A. H. Francke blz. 178. — Christian Thomasius blz. 179. — Albrecht von Haller, Samuel Reimar, Lessing, Gottsched en Klopstock blz. 180. — Bloei der wetenschappelijke studies in het noorden. Frederik de Grote blz. 183.

Gevoel van culturele meerderheid in de katholieke Duitse landen bij het begin van de 18de eeuw blz. 185. — Katholieke volksvroomheid blz. 187. — „Onder de kromstaf is het goed leven” blz. 188. — Critische houding tegenover de Barok. Opkomst van het classicisme blz. 190. — Pruisen als voorbeeld blz. 191. — Achterstand van het katholieke Duitsland en pogingen om deze in te halen blz. 192. — Historische bronnenstudie. Gerbert blz. 195. — Begin van natuurwetenschappelijke studie blz. 197.

Aandacht voor de Duitse taal blz. 197. — Weitenauer en Denis blz. 198. — Het geschiedenisonderwijs blz. 200. — Hervorming van het onderwijs in Oostenrijk blz. 203. — Het Latijnse schooltoneel van de Jezuïeten. Pater Callenbach blz. 204. — Gebrek aan katholieke literatuur blz. 207.

Naijver tegen de Jezuïeten. Hunolt blz. 208. — Pater Gaar en het Würzburgse heksenproces blz. 209. — Strijd tegen het bijgeloof. Eusebius Amort blz. 210. — Kreszentia Hösz blz. 212. — Johann I. Felbiger als onderwijshervormer blz. 212.

De katholieke universiteiten en haar tekorten blz. 214. — Strijd over de scholastiek blz. 215. — De Münchense academie. Verbreiding van de Verlichting op de katholieke universiteiten blz. 220.

Stormloop tegen de religieuze orden en de kloosters. Gegronde en ongegronde verwijten blz. 221. — Vrijmetselaars, Rozenkruisers en Illuminaten blz. 223. — Sonnenfels blz. 225. — Graaf Anton Friedrich von Stadion. Wieland blz. 226.

De muziek: Gluck, Haydn en Mozart blz. 228.

Totaalindruk blz. 229. — Apologeten. Houding tegenover Kant en Herder blz. 231. — Katholieke tijdschriften blz. 232. — Fürstenberg in Munster blz. 234. — De grote secularisatie blz. 234.

Vijfde hoofdstuk: Geestelijk en artistiek leven en godsdienstig-zedelijk verval in Italië

Experimentele natuurwetenschap: Stensen en Malpighi blz. 236.

Anatomische en mathematisch-natuurwetenschappelijke studies in Bologna. Grandi, Galvani, Volta blz. 238. — Belangstelling voor

Lucretius, Gassendi en Descartes. Ceva en Gerdil blz. 240. — Vico blz. 241.

Historische studies. Muratori blz. 248. — Paus Benedictus XIV en de historische wetenschap blz. 252. — Maffei Scipione blz. 253. — De Ballerini's, Assemani's, Mansi, Orsi en Tiraboschi blz. 255.

Invloed van de Engelse en Franse Verlichting. Cocchi. Algarotti. Bettinelli blz. 256. — Beccaria als hervormer van het strafrecht. Genovesi, Ortes, Galiani en Caracciolo blz. 257. — De kardinalen Passionei en Quirini blz. 261.

Aantrekkingskracht van Rome's kunstschaten blz. 262. — Winckelmann blz. 263. — Het nieuwe classicisme tegen de Barok blz. 264. — Mengs en Canova blz. 268.

De Kerk en het nieuwe classicisme blz. 270. — Rome als toeristenstad. Castraten blz. 272. — Zedelijke ontaarding. Cicisbeismo blz. 274. — Parini, Alfieri, Roberti blz. 275.

Volksmisionarissen. Franciscus van Hieronymus, Leonardo da Porto Maurizio blz. 278. — Passionisten en Redemptoristen. Alphonsus de Liguori blz. 278.

Zesde hoofdstuk: Verstarring, verlichting en ontbinding in Spanje

Verlies van innerlijk evenwicht onder de Bourbons blz. 283. — Onjuiste politiek blz. 284. — Uitschakeling van de Kerk. Misstanden blz. 285. — Koningen en ministers blz. 286.

Campomanes blz. 290. — Rijkdom van de Kerk blz. 291. — Misstanden onder de Spaanse clerus blz. 293. — Goede bisschoppen blz. 295. — Bemoeiingen van staatsorganen met de Kerk blz. 297.

Wetenschap en literatuur: de geschiedschrijver Ferreras blz. 298. — Flórez, Andrés, Hervás y Panduro blz. 299. — Verandering in de literaire smaak. Luzán, Moratín, García de la Huerta, Ramón de la Cruz blz. 301.

Isla en zijn „Fray Gerundio" blz. 301. — Veranderingen in de preekstijl blz. 304. — Didacus van Cádiz blz. 309.

Feijóo blz. 309. — Verzet tegen Feijóo blz. 316. — Verval van het hoger onderwijs blz. 318.

De schilder Goya. Zijn leven en werken blz. 319. — Stierengevechten. Innerlijke walging van de kunstenaar blz. 320. — Einde van de inquisitie. Llorente blz. 324.

Zevende hoofdstuk: De breuk tussen Kerk en beschaving in de Franse revolutie

De Franse clerus en de kloosters vóór de revolutie blz. 328. — Talleyrand en Loménie de Brienne blz. 330. — Abbé's. Siéyès

blz. 335. — Actie van de derde stand tegen clerus en adel blz. 335. — Klove tussen hogere en lagere clerus blz. 339. — Henri Grégoire blz. 340.

Opheffing der kerkelijke tienden. De rechten van de mens. Verbeurdverklaring der kerkelijke bezittingen blz. 341. — De „constitution civile” blz. 343. — De val der monarchie. Martelaars blz. 344. — Indruk op het volk blz. 345.

Revolutionnaire kalender. Openlijke strijd tegen de Kerk. Feest van de Rede blz. 346. — Robespierre blz. 348. — Verlangen naar religieuze vrijheid blz. 350. — Emery blz. 351. — Nieuwe vervolging in 1797 blz. 352. — Theophilanthropie blz. 353. — Décadaire eredienst. Verval der zeden blz. 354.

Voortleven van de kerkelijke tradities onder het volk blz. 356. — Pius VI in Frankrijk. Bonaparte blz. 357. — Vrede met Pius VII. Concordaat van 1801 blz. 358.

Chateaubriand en zijn „Génie du christianisme” blz. 359. — De Bonald en De Maistre blz. 369. — La Harpe. Ballanche blz. 370.

Taaie weerstand der kleine luiden blz. 372. — Standvastigheid van de kloosterzusters blz. 373. — Nieuwe congregaties blz. 374.

Godsdienstige herleving door de invloed van de schrijvers blz. 375. — De Romantiek blz. 376. — De grootte van de bedreiging voor de Kerk in de 18de eeuw blz. 377. — Les uit de Franse revolutie blz. 378.

Eerste Hoofdstuk

De verdringing der Kerk uit haar leidende positie in het avondland. De groei van de staatskerkgedachte

Bij het begin der achttiende eeuw werd de situatie der katholieke Kerk veelal geheel anders aanvoeld dan bij het begin der zestiende. Omstreeks 1500 was, te zamen met de aanklachten tegen pausen zoals een Alexander VI, de roep naar hervorming — het scherpst uitgedrukt door de Florentijnse Dominicaan Girolamo Savonarola — steeds dringender en dreigender gaan klinken. Het zou niet lang meer duren, tot de naar hervorming strevende krachten zich begonnen te roeren en Rome gewonnen werd voor de bijeenroeping van het concilie van Trente, dat de fundamenteën der Kerk vernieuwde. Tegelijkertijd straalde het pausdom door de verchristelijkte Renaissance in de barokcultuur een nieuwe glans uit, terwijl de missie in de buiten-Europese werelddelen, steunend op de macht van Spanje en Portugal, in Azië en Amerika grandioze veroveringen ook voor de Kerk maakte.

Op het einde van de zeventiende eeuw heerste de van Rome uitgegane barokcultuur nog steeds; niet zonder de medewerking van innerlijke gronden van godsdienstige aard bracht zij talrijke protestanten uit de hogere standen en vele geleerden, vooral in Duitsland, tot de overgang naar het katholicisme, zodat men meende de verliezen te boven te kunnen komen, die na het einde der godsdienstoorlogen te boeken waren. In de katholieke landen deden overal blijvende nuntiaturen hun werk. Zij waren geschapen als belangrijke organen voor de verwezenlijking van het program van Trente en bewezen tevens voor de doorvoering der pauselijke politiek belangrijke diensten. De situatie van de Kerk werd voor de naaste toekomst volstrekt niet als hachelijk beschouwd. Men voelde zich veiliger dan ooit geschraagd door de katholieke machten; onder deze gingen Frankrijk en Spanje nog steeds voor de grote leidende machten door. Frankrijk gold, vooral na de herroeping van het Edict van Nantes (1685), als een katholieke grootmacht, die voor Spanje niets onderdeed; met de door Lodewijk XIV geschapen hofpraal was het een nieuw model voor alle Europese hoven geworden. Bovendien was toen Oostenrijk als nieuwe katholieke grootmacht opgekomen. Het in 1683 bevrijde Wenen wekte door de overwinningen van prins Eugenius van Savoye de stoutte verwachting, dat de halvemaaan met onweerhoudbare kracht van het Balkanschiereiland zou worden verdreven, een verwachting die overigens

spoedig getemperd zou moeten worden. Niet alle veroveringen immers, die bij de vrede van Passarowitz (1720) geboekt werden, konden ook behouden blijven, en Oostenrijk moest zich tevredenstellen met de bevrijding van Hongarije en de handhaving van de Donau als grens.

Deze optimistische kijk op de toekomst vond men vooral bij de Jezuïeten, die in de prestaties van hun talrijke onderwijsinstellingen een maar al te groot vertrouwen stelden. De inwendige situatie in de katholieke landen was echter helemaal niet zo bevredigend. Er werd over het hoofd gezien, dat de krachten van de eeuw der Barok met haar vele illusies aan het verstarren waren en dat van Engeland uit de reactie op komst was van een rationalisme met utilitaristische nuchterheid. De gedachte aan een doeltreffende afweer en aan innerlijke vernieuwing vinden we ternauwernood duidelijk uitgesproken. En spoedig stond men voor het feit, dat een groot deel van de jeugd der hogere standen, die haar opleiding in de scholen van de Sociëteit ontvangen had, zich naar de vrijzinnige beweging keerde, die van Engeland uit Europa overstroomde.

In de grote politiek werd al sinds het einde der zeventiende eeuw steeds minder rekening met de paus gehouden. Hoe hoog het keizerlijk hof in Wenen de steun en de aanmoediging der pausen bij de allianties tegen de Turken ook aansloeg, bij de grote Europese congressen hechte men geen waarde meer aan de deelneming door en de woorden van de paus. Toen de pauselijke nuntius Chigi herhaaldelijk protesteerde tegen de vrede van Munster, werd daar in het geheel geen acht op geslagen. Bij de vredesonderhandelingen in Nijmegen (1678) trad weliswaar weer een nuntius op, Luigi Bevilacqua, maar hij wist het tot niets anders te brengen dan tot het aantekenen van een hernieuwd protest tegen de vrede van Munster. Paus Innocentius XI had hem bij voorbaat de handen gebonden door hem iedere overeenkomst met de protestanten principieel te verbieden. Ook in Rome moest men wel begrijpen, dat op dat moment een woord alleen dan effect had, wanneer er tegelijkertijd op een leger kon worden gewezen, en dat had de paus niet.¹⁾ Zo kon men in 1699 in Rijswijk alleen iets bereiken doordat de Franse onderhandelaars de clausule van Rijswijk doordreven: de vorsten, aan wie Franse „réunions” werden teruggegeven, moesten zich verplichten de katholieke religie in dezelfde toestand te laten, waarin ze bij de overdracht geweest was.

De gewetensvolle paus Clemens XI (1700-21), van wiens diepe godsdienstigheid een aangrijpend gebed om de Christelijke deugden getuigt, had in de Spaanse successieoorlog de grootste moeite om niet zelf in de strijd om Italië betrokken te worden.²⁾ Toen de gespannen verhouding met keizer Joseph I haar hoogtepunt had bereikt, verschenen in 1708-09 in Duitsland apologieën voor de keizer, waarin

¹⁾ Pastor XIV, 2, blz. 716.

²⁾ Id. XV, blz. 387.

de wereldlijke macht van de paus bestreden werd en de eis werd gesteld, dat de paus geen oorlog zou mogen voeren.¹⁾ Bij de onderhandelingen, die de Spaanse successieoorlog deden eindigen, in Utrecht (1713) en in Baden in Zwitserland (1714), werd de geleerde Domenico Passionei niet als legaat, maar slechts als pauselijk agent toegelaten. In Utrecht was over het koninkrijk Sicilië beslist zonder dat men acht sloeg op de oude rechten van de paus als opperste leenheer in Beneden-Italië. Paus Clemens XI moest er zich mee tevredenstellen, dat de in de vrede van Rastatt (1714) opgenomen Rijswijkse clause ten minste nog onveranderd bleef. Na de ratificatie van de verdragen kon hij alleen maar in een consistorie zijn verdriet uitspreken over de wijze, waarop het pauselijk opperleenheerschap in Sicilië genegeerd was, alsmede over de bekrachtiging van de vrede van Munster, de aanwijzing van Hannover als negende keurvorstendom en de toekenning van de koningstitel aan Pruisen.

De fundamenteën voor de eenheid van het Christelijk avondland, welke de Middeleeuwen, in overeenstemming met de historische ontwikkeling, in de katholieke Kerk hadden gezien, waren geschokt en moeilijk in hun oude hechtheid te herstellen. Wel wilde Hugo de Groot, de Nederlandse leermeester van het volkenrecht, in de eerste helft der zeventiende eeuw nog aan het „corpus christianum” vasthouden.²⁾ Hij werkte aan het herstel van de eenheid der Christelijke kerken, maar hij dacht daarbij slechts aan een culturele gemeenschap, die de ethische krachten van het Christendom niet prijs zou geven. Hoewel hij, de protestant, het pausdom met zijn sleutelmacht bij de handhaving der eenheid niet wil negeren, ontzegt hij het toch ieder recht om in de wereldlijke machtssfeer zijn invloed te doen gelden en wil hij de Kerkelijke Staat maar graag zien verdwijnen. Ook later, toen de Verlichting zegevierde en de confessionele tegenstellingen vervlakt waren, bleef de paus nog voor menigeen de waarborg en verdediger van de eenheid van het avondland. Charles de Brosses, de voorzitter van het Franse parlement, schreef onder de indruk van een verblijf in Rome omstreeks het midden van de achttiende eeuw: „Tegenwoordig zegt het spreekwoord, dat men de Heilige Vader de voeten moet kussen en de handen moet binden. Het lijkt echter wel, of men er zich nog meer op toelegt het tweede voorschrift op te volgen dan het eerste. Niettemin zou een tactische paus er in kunnen slagen, zichzelf op grote prijs te doen stellen en in Europa een belangrijke, een zeer belangrijke rol te spelen door zijn steeds vreedzame houding, door de stipte neutraliteit, die hij tegenover alle vorsten in acht moet nemen . . . en zelfs door de oude hoogachting, die de volkeren nog voor zijn naam hebben. Deze naam zou hem te meer voordelig zijn, omdat hij niet meer in staat is hem te misbruiken.

¹⁾ Pastor XV, blz. 40vv.

²⁾ Zie: De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 372

Daardoor moest de paus zich als het werkelijke bondshoofd (amphictyon) van Europa beschouwen en zijn hof tot de plaats maken, waar steeds alle onderhandelingen gevoerd werden, tot het gemeenschappelijk middelpunt, waar alle belangen der machten door zijn bemiddeling en gezag geregeld konden worden. Als hij tactisch en onpartijdig was, zou niemand hem dat willen onthouden, zelfs de meeste protestantse vorsten niet, die hem helemaal niet meer zo haten als twee eeuwen geleden.”¹⁾ Maar vooral in de katholieke landen waren in de achttiende eeuw Kerk en staat nog te veel op de traditionele wijze met elkaar vervlochten dan dat een dergelijke gedachte werkelijkheid kon worden, en speciaal de kardinalen voelden zich te zeer als vertegenwoordigers van de verschillende wedijverende machten om aan een dergelijke rol van het pausdom hun steun te kunnen geven, nog helemaal afgezien van het feit, dat zonder een, zij het ook bredere, religieuze grondslag aan een dergelijke leidende functie voor het pausdom niet te denken viel.

Bij de verantwoordelijkheid, die men de paus nog in de zestiende en zeventiende eeuw wegens de godsdienstoorlogen op de hals schoof — niemand zou die meer willen beleven — kwamen anderen er door een nuchtere beoordeling van de politieke machtsverhoudingen toe, de paus alleen nog maar als hoofd van de Kerkelijke Staat mee te tellen. Alleen in deze bescheiden rol mocht hij zijn medewerking verlenen bij de vredesplannen, die door de pacifistische schrijvers ontworpen werden. Zij stelden daartoe verschillende plaatsen voor, niet alleen Rome. Met voorliefde dachten zij aan Venetië, omdat daar een vrijwel onbeperkte geloofsvrijheid heerste. Reeds Bodin had zijn omstreeks 1593 geschreven dialoog „Colloquium heptaplomeres”, waarin voor tolerantie gepleit werd, in Venetië gelocaliseerd.²⁾

In het door Sully aan koning Hendrik IV van Frankrijk toegeschreven, in 1638 in de „Oeconomies royales” gepubliceerde vredesproject werd het plan geopperd voor een bondsraad, die in Metz, Nancy of Keulen bijeen zou komen. Ook de paus zou daarbij vertegenwoordigd zijn, doch alleen als vorst van de Kerkelijke Staat. In het jaar 1623 was een ander vredesproject verschenen onder de titel „Le nouveau Cynée”. De schrijver, Éméric Crucé — volgens een aanwijzing in een handschrift een Parijse Celestijn — stelde aan de vorsten van zijn tijd, gelijk eens Cyneas aan koning Pyrrhus, een internationaal scheidsgericht voor, dat in Venetië zou zetelen. Weliswaar wenste hij, dat het initiatief daartoe bij de Christelijke vorsten door de paus zou worden genomen, maar tegelijk zouden door de koning van Frankrijk ook de Mohammedaanse vorsten voor het plan gewonnen worden. Op het congres kwam wel aan de paus de eerste plaats toe, maar Crucé

¹⁾ Ch. de Brosses, *Lettres familières sur l'Italie*, p.p. Yvonne Bezard II (Parijs 1931), blz. 149vv.

²⁾ Vgl. *De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok*, blz. 343, 574.

wilde toch geen ondubbelzinnig voorstel in die richting doen.¹⁾ In ruimere kring vond abbé Castel de Saint-Pierre belangstelling voor zijn „Project pour rendre la paix perpétuelle”, dat in 1713 kort na het Utrechtse vredescongres verscheen. Volgens hem moest Utrecht de zetel van een permanent scheidsgerecht worden. Met de paus hield hij daarbij slechts in zoverre rekening, dat hij hem voor de Kerkelijke Staat onder de vierentwintig senatoren één vertegenwoordiger toewees. Wel echter stelde de bejaarde schrijver er hoge prijs op, de jonge Pruisische koning Frederik II voor zijn scheidsgerechtproject te winnen, ofschoon deze juist zijn eerste oorlog om Sicilië begonnen was.

Nog merkwaardiger is voor ons een geschrift van landgraaf Ernst von Hessen-Rheinfels, die in 1652 in de Keulse dom in de katholieke Kerk was opgenomen. Het werd voor het eerst in 1666 anoniem in achtenveertig exemplaren te Keulen gedrukt onder de titel „Der so wahrhaffte als gantz aufrichtig und discret gesinnter Catholischer”. De vorstelijke schrijver wilde slechts komen tot een scheidsgerecht tussen de strijdende katholieke machten, dat zijn zetel in Luzern moest hebben. Er zouden negenendertig rechters of senatoren worden aangewezen. Van deze senatoren zou de paus er, als wereldlijk heerser, evenals Portugal en Venetië, slechts twee aanwijzen, terwijl aan het Duitse rijk, Frankrijk en Spanje ieder zes senatoren werden toegedacht. Voor de benoeming der senatoren zouden de staten alleen een recht van voordracht hebben en zij moesten allen leken zijn. Dus ook de paus zou geen geestelijke waardigheidsbekleders mogen zenden. Vijf bezoldigde kapelaans zouden in dienst van het tribunaal staan. Om de senatoren volkomen onafhankelijk van hun eigen land te houden, moest het tribunaal geheel gevrijwaard blijven voor inmenging van de staten. Geen enkele senator zou tijdens zijn ambtsperiode naar zijn eigen land mogen terugkeren. In dat verband moest er nog voor een bijzondere garantie gezorgd worden tegen beïnvloeding van de kant der pauselijke diplomatie; tot dat doel zou de pauselijke nuntiatuur, die haar zetel voor Zwitserland in Luzern had, naar Freiburg verplaatst worden.²⁾ Zijn houding tegenover het pausdom had de schrijver in een brief aan de Lutherse piëtist Phil. Spener uit 1684 in deze pregnante slotzin uitgedrukt: „Beste doctor Spener, u moet weten dat ik voor het artikel over het primaatschap van de paus evengoed als voor dat over de Heilige Drieëenheid wil leven en sterven. Ofschoon ik, quoad tensionem van die autoriteit aanhang wat Bellarminus de Parijse mening noemt, moet daarom het een het ander niet te niet doen.”³⁾

¹⁾ P. Louis - Lucas, Le nouveau Cynée, Thèse de droit de Dijon. 1919.

²⁾ A. Breitenmoser, Der Plan eines kathol. internat. Schiedsgerichtes aus dem 17. Jahrh. Literar. Beilage d. Köln. Volkszeitung Nr. 94, 24 Mei 1927.

³⁾ H. Lehmann, Briefwechsel zwischen Spener und Landgraf Ernst. Zeitschrift für Kirchengeschichte 38 (1920), blz. 119.

Verder hebben we nog een voorstel voor een permanent vredescongres van een kardinaal, de ten val gebrachte Giulio Alberoni. Hij schreef het omstreeks 1725 in Ravenna, waar hij voor het laatst als pauselijk legaat kon optreden, verscheidene jaren nadat hij met zijn grootscheepse pogingen om als almachtig minister Spanje weer groot te maken een échec had geleden. Als zetel voor zijn vredesbond (dieta perpetua), die vooral ten doel had onder de Christelijke machten eenheid te scheppen voor de verdeling van Turkije, had hij Regensburg uitverkoren. De uitnodiging zou van de keizer en niet van de paus uitgaan. Opmerkelijk is, dat de kardinaal, die over het aandeel van alle staten aan de verdeling van Turkije spreekt, met geen woord over de Kerkelijke Staat rept, zo min als over zijn vertegenwoordigers op het congres, en dat hij bij het samenroepen de paus helemaal over het hoofd ziet.¹⁾ De verklaring daarvoor ligt wel hierin, dat de oude, scherpe diplomaat, die zich nog steeds met alliantiedromen bezighield, als bij een schaakspel de stukken, in dit geval de machten, slechts wilde benutten volgens hun reële waarde; de pauselijke nuntii deden in dat opzicht leerrijke ervaringen op!

Dat de pausen met een dergelijke uitschakeling uit de grote politiek zonder meer genoegen zouden nemen, was a priori niet te verwachten. De leidende positie, die de opvolgers van Petrus in de Middeleeuwen bekleed hadden, probeerden zij vooral in hun verhouding tot de keizer te handhaven. Lange tijd wilden zij er niet van afzien, bij de keizerskeuze in Frankfort aan de Main mee te praten en aan de persoon van de gekozene hun goedkeuring te hechten, nadat ze de verzekering van zijn obediëntie in ontvangst hadden genomen. Sedert de troonsafstand van Karel V, de laatste keizer die door een paus gekroond was, kwam het daarover bij iedere wisseling van keizer tot pijnlijke besprekingen. Maar ook tegenover de goed katholieke Habsburgers konden de pausen hun aanspraken niet doordrijven en moesten zij steeds wijken. Ten slotte werd hun na de keuze alleen nog

¹⁾ M. R. Vesnitch, *Le cardinal Alberoni pacifiste*. Rev. d'hist. diplom. 26 (1912), 384vv. — Een ander vredesplan uit deze tijd, waarschijnlijk een falsificatie, waarop „naar de werkelijke bedoeling van de Apostolische Stoel” de katholieke machten tot eenheid moesten komen, wil Vesnitch (blz. 373) als propaganda beschouwen. De in het Duits geschreven „Treuerzig gemeinte Darstellung und recht väterliche Admonition” staat afgedrukt bij J. G. Droysen, *Gesch. der preuss. Politik IV*, 4 (Leipzig 1870), blz. 416vv. Ofschoon Droysen niet twijfelt aan de echtheid van het plan, dat wil zeggen aan het auteurschap van de in de akten genoemde „Heilige Congregatie (der kardinalen)”, en ook H. Grauert in het *Hist. Jahrbuch* 39 (1919), 154, het als echt behandelt, en Veit, *Kirche im Zeitalter des Individualismus I*, 36, geen ondubbelzinnig oordeel uitspreekt, wordt het door J. Müller, *Das Friedenswerk der Kirche I* (1927), 241 A, als falsificatie afgewezen, maar met onnauwkeurige literatuurverwijzingen op blz. 46. Pastor noemt het helemaal niet. In dit plan wordt de gedachte aan een congres opgegeven, om het verbond zonder de protestanten te kunnen sluiten.

maar een formeel obediëntiegezantschap toegestaan.¹⁾ Het laatste keizerlijke obediëntiegezantschap dat naar Rome gezonden werd, was dat van Ferdinand II in het jaar 1638. Pauselijke gezanten, die nadien nog door Rome naar de keizerskeuze in Frankfort gezonden werden, moesten zich één keer een smadelijke behandeling laten welgevallen en werden ten slotte niet meer toegelaten.

Toen na de plotselinge dood van Joseph I in 1711 diens broer Karel VI in Frankfort gekozen zou worden — hij had zich te voren dwaselijk tot koning van Spanje laten uitroepen en de paus was tegen hem — verscheen de neef van Clemens XI, Annibale Albani, om te protesteren tegen de uitsluiting der Wittelsbacher keurvorsten van de verkiezing. Het hielp niets, dat de paus hem tot nuntius in Keulen benoemd had, om hem een hoge rang te geven. Hij werd niet ontvangen en men liet de troepen voor hem niet het geweer presenteren. Voor zijn wagen waren quasi toevallig de wegen afgesloten.²⁾ Pas na de vredesverdragen, die een eind maakten aan de Spaanse successieoorlog, en nadat de keurvorsten van Keulen en Beieren weer in hun waardigheid hersteld waren, verzocht en verkreeg Karel VI de bevestiging van zijn keuze. Bij de verkiezing van de Wittelsbacher Karel Albert (Karel VII) kon de pauselijke legaat Doria in 1741-42 nog wel zijn medewerking verlenen tot de bij voorbaat verzekerde keuze van de anti-Oostenrijkse partij, maar bij de verkiezing van Frans I (1745) en die van Joseph II (1764) werden de pauselijke vertegenwoordigers als buitenlandse gezanten behandeld en afgewezen.

Alleen uit het wantrouwen, dat er gekoesterd werd tegen de middeleeuwse aanspraken van het pausdom, wordt de opwinding begrijpelijk, die een zuiver kerkelijke aangelegenheid bij de regeringen teweegbracht.

Nadat Gregorius VII in 1606 door Paulus V heilig was verklaard, had de tweede opvolger van Clemens XI, de wereldvreemde Domini-caan Benedictus XIII (1724-30), de viering van het feest van deze heilige tot de gehele Kerk uitgebreid (1728). In de voor dat feest voorgescreven brevierlezingen werd Gregorius VII gevierd als „onbevreesd strijder” tegen keizer Hendrik IV en daarbij werd ook de afzetting van de keizer door de paus vermeld. Dit was een zuiver liturgische verordening. Niettemin werd zij beschouwd als een ophitsing van de onderdanen tot opstand en werd er protest tegen aangetekend. In Wenen liet de vice-kanselier van het rijk, graaf Friedrich Karl von Schönborn, zich verontwaardigd uit over de passage in kwestie en zei, dat die bij het drukken van het officie weggelaten moest worden. Graaf Harrach, die toen in naam van Karel VI als vice-koning van Napels fungeerde, gaf aan de Weense regering de raad, de drukkers

¹⁾ J. Schmid, Die deutsche Kaiser- und Königswahl und die römische Kurie in den Jahren 1558-1620. Hist. Jahrbuch VI (1885).

²⁾ Pastor XV, blz. 67.

te laten arresteren en alle exemplaren van het officie in beslag te laten nemen. In België verbood Karel VI deze brevierlezingen. In Venetië werd geprotesteerd. Ook de Hollandse regering meende er een gevaar voor de gereformeerde religie in te moeten zien en verbood het bidden en het drukken van het officie op straffe van duizend gulden boete. Met de weglating der betrokken passages wilde men zich vooral in Frankrijk niet tevredenstellen. Verscheidene Franse bisschoppen met Jansenistische sympathieën vaardigden een verbod uit, in opdrachtige samenwerking met het parlement, dat ook tegen de Romeinse decreten, die de breviertekst verdedigden, maatregelen trof. In Oostenrijk liet Maria Theresia in 1750 het verbod nog eens nadrukkelijk hernieuwen en Joseph II deed hetzelfde; de plaats over Hendrik IV moest in de breviers met drukinkt onleesbaar worden gemaakt.

De opwinding, die bij deze maatregelen tot uiting kwam, was klaarblijkelijk volkomen overbodig. Zij is echter typerend voor het anticurialisme, dat alle katholieke staten reeds lang met de aanhangers van het nieuwe geloof gemeen hadden, sinds zich het volledige staatsabsolutisme ontwikkeld had. Minder dan ooit lag een herstel van de oude potestas directa der pausen voor de hand. Dat moest men in Rome beseffen, hoeveel moeite dat daar ook menigeen mocht kosten.

Er bestonden voor Rome inderdaad meer actuele, brandende vraagstukken: die van de Kerkelijke Staat en van de positie van de paus in Italië; deze was door de herhaalde wisselingen van bezitter in en na de Spaanse successieoorlog ernstig bedreigd. In Rastatt waren bij de vrede behalve Milaan ook Napels en Sardinië aan Oostenrijk teruggegeven, terwijl het eiland Sicilië met de koningstitel aan de hertog van Savoye toeviel. Deze regeling wilde de tweede vrouw van Philips V van Spanje, Elisabeth Farnese, die zich als erfgename van Parma, Piacenza en Toscane beschouwde, door Alberoni ongedaan laten maken, ten einde haar zonen aan vorstendommen in Italië te helpen. Met behulp van de door Alberoni vernieuwde Spaanse vloot werd eerst Sardinië veroverd, daarna ook Sicilië. Daartegen keerde zich de Quadruple Alliantie. Oostenrijk, Engeland, Frankrijk en Holland, en bovendien ten slotte ook nog Savoye, trachtten de Spanjaarden in toom te houden. Bij de vrede van Wenen in 1725 bepaalde de Quadruple Alliantie, dat Oostenrijk het eiland Sardinië aan Savoye zou afstaan en daarvoor Sicilië zou krijgen. Voor de oudste zoon van de koningin, Don Carlos, werd in uitzicht gesteld, dat hij na het uitsterven der regerende huizen zou opvolgen in de door paus en keizer als hun leengoed beschouwde hertogdommen Parma-Piacenza en ook in Toscane. Een nieuwe wisseling had plaats na de Poolse successieoorlog bij de vrede van Wenen in 1738. Toen werd Oostenrijk door de verenigde machten Frankrijk, Spanje en Sardinië genoodzaakt Napels en Sicilië aan Don Carlos af te staan. Als schadeloosstelling kreeg het Parma en Piacenza, terwijl Toscane aan hertog Frans

Stephanus van Lotharingen kwam, die daarvoor weer zijn oude hertogdom afstond aan de Poolse ex-koning Stanislaus Leszcynski. Na de dood van Stanislaus zou Lotharingen aan Frankrijk komen, hetgeen in 1766 ook gebeurde. Hertog Frans Stephanus was in 1736, nog voor de dood van Karel VI, met diens erfdochter Maria Theresia gehuwd, waardoor Oostenrijk opnieuw, niet tot zijn geluk, naar Italië toe getrokken werd. Ten slotte kwamen Parma en Piacenza, de stamlanden der Spaanse koningin-moeder Elisabeth, na de Oostenrijkse successieoorlog bij de vrede van Aken (1748) toch nog aan haar tweede zoon, Don Philips, zodat er ook in Italië twee Bourbon-dynastieën waren, in Napels-Sicilië en in Parma-Piacenza.

Bij deze verschuivingen, die steeds met strijd, ook in Italië, gepaard gingen, hadden de pausen als heersers over de Kerkelijke Staat en als leenheren van Parma-Piacenza, Sardinië, en Napels-Sicilië, het grootste belang. Heel hun denken en handelen onderging er de drukkende invloed van. Als nergens anders botsten in Rome de tegenstellingen der katholieke machten, vooral die van de Bourbons en Oostenrijkers. Bij alle kardinaalsbenoemingen deden deze tegenstellingen zich gelden.

Bij de pauskeuzen deden zich onder de kardinalen scherpe conflicten van politieke aard voor: Fransen, Spanjaarden en keizerlijken volgden de aanwijzingen van hun onderscheiden hoven en hanteerden in het conclaaf als ultima ratio om hun wensen door te zetten het recht van uitsluiting. Weliswaar had zich in het conclaaf na de dood van de uitnemende paus Innocentius XI (1689) een groep gevormd, die naar zijn bedoelingen alleen maar de doeleinden van de Kerk wilde nastreven, zonder zich om politieke belangen te bekommeren. Zij werden, niet zonder spotternij, de ijveraars (zelanti) genoemd. Bij de keuze van Clemens XI in het jaar 1700 behaalden zij de overwinning. Doch hun leider, de vrome kardinaal Orsini, bereidde hun als paus Benedictus XIII (1724-30) een grote teleurstelling. Ondanks hun openlijk protest verhief hij een onwaardige gunsteling, Niccolò Coscia, in 1725 tot kardinaal. Door zijn hebzucht wierp deze een zware blaam op Benedictus' pontificaat. De hervormingsijver van de paus ging in kleinigheden teloor. Het ergerde hem heftig, dat hij zijn pruikenverbod niet kon doordrijven. Van de andere kant leeft zijn herinnering bij de dankbare Romeinen voort in de prachtige versiering, die hij hun met de Spaanse trap voor de kerk SS. Trinità de' Monti in het jubeljaar 1725 schonk.

Voor hen, die de oude, uit de leenheerlijkheid van de paus voortvloeiende rechten aan de zijde van de paus te verdedigen hadden, was het ontmoedigend, dat zij in alle conflicten, die daaruit voortvloeiden, nederlaag na nederlaag leden. Het was nog niet zo erg, dat bij de strijd om Corsica een vroegere souvereiniteit van de pausen tevergeefs in het geding werd gebracht. Ook toen men in 1720 Sardinië aan de hertog

van Savoye gaf, werden de oude pauselijke soevereiniteitsrechten van de hand gewezen. Bonifacius VIII had vroeger de koning van Aragon met het eiland beleend onder voorwaarde, dat het nooit van de kroon van Aragon gescheiden mocht worden. Hierop had Clemens XI zich beroepen, toen hij weigerde hertog Vittorio Amadeo II als koning van Sardinië te erkennen, voor deze in Rome zijn investituur had gevraagd. Daar dientengevolge vele geestelijke ambten onbezet bleven, gaf Benedictus XIII toe en erkende Vittorio Amadeo als koning. Het kwam zelfs nog in 1727 tot een overhaast gesloten concordaat met Sardinië, waarvoor degenen, die bij de sluiting betrokken waren, van de Turijnse regering hoge beloningen ontvingen. Overigens verklaarde Clemens XII al in 1731 het concordaat ongeldig; nieuwe onderhandelingen sleepten zich voort tot in de tijd van Benedictus XIV.

De onderhandelingen met Parma-Piacenza leidden helemaal niet tot een accoord. Uit deze gebieden had eens Paulus III een wereldlijk hertogdom voor de familie Farnese gevormd, dat echter als leen van de pauselijke Stoel afhankelijk was. Toen de Farneses in de mannelijke lijn uitgestorven waren, volgde de jonge zoon van de Spaanse koningin Elisabeth Farnese op en deed in 1731 zijn intocht in Parma. Hij verzuimde echter zijn geldelijke verplichtingen als leenman tegenover de Curie na te komen. In 1748 nam zijn broer Philips bij de vrede van Aken de hertogdommen over, ook zonder zich van het pauselijk leenheerschap iets aan te trekken, zoals hij het overigens ook niet van het keizerlijke deed. Door de wijbisschop van Luik, Pier Luigi Jacquet, liet Benedictus XIV bij het keurpaltselijk gerechtshof te Aken en bij het bisschoppelijk archief protest aantekenen. Meer kon er niet gewaagd worden. Jacquet berichtte uit Aken, dat aan de pauselijke stappen nauwelijks enige aandacht werd geschonken. Als hij er iets over zei, vond hij geen gehoor.¹⁾

Het viel te voorzien, dat de algemeen heersende stemming zich het heftigst zou uiten in Zuid-Italië. Hier liet zij zich ook inderdaad zo luid horen, dat zij in alle katholieke landen vernomen werd.

Sinds de Noormannenaanvoerder Robert Guiscard zich in 1059 tot leenman van de Heilige Stoel had verklaard, waren de heersers in Zuid-Italië vazallen van de paus. Toen Robert's broer, graaf Rogier I, Sicilië door de verdringing van de daar bijzonder gevaarlijke Saracenen voor het Christendom had teruggewonnen, verleende Urbanus II hem in 1098 het privilege, alle pauselijke verordeningen als pauselijk legaat te mogen uitvoeren. Daaruit ontstonden steeds weer conflicten met het pausdom. Het heftigste was dat, waarin het keizerschap der Staufer te gronde ging. Toen de Aragonees Alfons in oorlog was met Eugenius IV, had de humanist Laurentius Valla aan de koning van Napels een dienst willen bewijzen: in zijn geschrift „Over de ver-

¹⁾ Pastor XVI, 1. T. 100 A. 4.

zonnen schenking van Constantijn'' had hij getracht de basis weg te nemen van de pauselijke aanspraken op een wereldlijke heerschappij in het avondland en vooral over Napels en Sicilië. De Spanjaarden waren echter, nadat ze zich ten koste van zware gevechten van het Zuid-Italiaanse koninkrijk hadden meester gemaakt, te intelligent om de pauselijke leenheerlijkheid te loochenen. In plaats daarvan buiten zij de aanspraken, waartoe zij uit het privilege van Urbanus VI concludeerden, onder de titel „Monarchia Sicula'' zoveel mogelijk uit, om zich een volledige geestelijke of kerkelijke macht toe te eigenen. In de zestiende eeuw stuitte dit echter steeds weer op protesten van Rome. Toen bij het verdrag van Utrecht in 1713 Vittorio Amadeo II van Savoye het koninkrijk Sicilië uitdrukkelijk met het souvereiniteitsbeginsel van de „Monarchia Sicula'' ontvangen had, zonder dat men rekening had gehouden met de pauselijke leenheerlijkheid, had Clemens XI in 1715 verklaard, dat de „Monarchia Sicula'' vervallen was. Na moeilijke onderhandelingen wist Benedictus XIII in 1728 met keizer Karel VI, die daar van 1720 tot 1735 tijdelijk regeerde, een accord te treffen. Karel kreeg als koning het recht om een opperste rechter aan te stellen, die als gedelegeerd door de Heilige Stoel zou beschouwd worden. De jaarlijkse leengave van zeventienduizend goudgulden met het oude feodale symbool van een rijkgetuigde telganger werd toen weer opgebracht, maar niet meer voor lange tijd. Dat dergelijke strijdvrage in het koninkrijk der beide Siciliën stormachtige beroeringen verwekten, is alleen al te begrijpen uit het feit, dat het aantal clerici daar zeer groot was en dat de waardevolste prebenden voor de hoge Romeinse clerus waren.

De opwinding werd nog vergroot en verder verbreid doordat men principieel stelling nam en daardoor aan de geest van de tijd gelegenheid gaf zich heftig te doen gelden. Dit geschiedde door de advocaat Pietro Giannone, die de toestanden in Napels vergeleek met de beschermende maatregelen, in andere staten tegen de clericale heerschappij getroffen. Juist daardoor baarde zijn vierdelig werk „Istoria civile del regno di Napoli'', dat in 1723 heimelijk in Napels gedrukt werd, zoveel opzien. Als historisch werk heeft het aanzienlijke gebreken, daar de uitgesproken tendenz een onbevangen historisch beeld onmogelijk maakt. Terecht kan men Giannone vervalsing van citaten en plagiaat verwijten, en zijn hele exposé wordt beheerst door een hartstochtelijke verbittering. Overigens moet hem nagegeven worden, dat hij als een der eersten de geschiedenis van het recht en de staatsinrichting van een land behandeld heeft. Daarvoor had men echter in die dagen veel minder waardering dan voor zijn opzet om tegenover de wereldlijke absolute staat het beeld van een in ontbinding zijnde Kerk te plaatsen en de strijd der staten tegen de Kerk aan te wakkeren. Dit bezorgde hem de bewondering van Montesquieu, Voltaire en Gibbon en spoedig werd hij in het Frans, het Engels en het Duits vertaald.

In Napels vertolkte Giannone de mening der hogere ambtenaren, van wie gezegd werd, dat zij allen Giannonisten waren. Napolitaanse politici overschatten de indruk van het boek door te beweren, dat de schrijver uit het volk van Napels een nieuwe natie had gemaakt. Men kan beter zeggen, dat zijn werk als de bijbel van het anticurialisme beschouwd werd. Reeds in 1724 kwam het op de Index.

De schrijver werd in de ban gedaan en moest zijn toevlucht in het buitenland zoeken. Hij wist al bij voorbaat, waar men hem graag zou opnemen. In Wenen, van waaruit Karel VI door zijn oude Spaanse aanhangers Napels regeerde, kreeg hij een jaarlijkse toelage van duizend gulden. Toen Oostenrijk Napels weer aan de Spaanse Bourbons moest afstaan, verloor hij echter zijn toelage en dwaalde rond op zoek naar een nieuw toevluchtsoord, van Venetië naar Modena, vandaar naar Milaan en eindelijk naar Genève, waar hij een nieuw programatisch geschrift voltooide over de politieke actie tegen de Kerk, dat getiteld was „Il triregno del regno del cielo, della terra e del papa”. In dit nieuwe geschrift verdeelde hij de geschiedenis in drieën: het heidendom met inbegrip van de Joden, omdat zij ook niet aan de verrijzenis van het lichaam en aan het eeuwig leven geloofden, het „regno celeste”, het rijk van de mensgeworden Zoon Gods, en het „regno papale”, dat binnen het rijk Gods met list door de pausen gesticht was. Om dit rijk te gronde te richten wilde hij komen tot de onderdrukking van het pausdom en de hiërarchie enerzijds, tot de gegarandeerde soevereiniteit van de leken anderzijds. Aan de Kerk zou alle wereldlijk bezit ontnomen moeten worden, waarover de staat zeggenschap zou hebben. Daarmee wees hij de weg van het anticurialisme naar het anticlericalisme en de secularisatie. Deze weg had de toekomst voor zich. Het kwam Giannone voor de indruk op vele tijdgenoten te stude, dat hij door hen als martelaar kon worden geprezen.

Door een voorgewende vriend liet hij zich in 1736 van het gebied van Genève op dat van Savoye lokken, waar de marchese d'Ormea, de leider der Savooise politiek, hem voor zijn verdere leven gevangen hield. D'Ormea, die er toe had bijgedragen om van Benedictus XIII de erkenning van Vittorio Amadeo II als koning van Sardinië en een voor deze zeer voordelig concordaat te verkrijgen (1727), zag zich voor het feit geplaatst, dat dit concordaat in 1731 door Clemens XII was opgezegd. Om bij de onderhandelingen over een nieuw concordaat een middel tot pressie te hebben, dat hij op verschillende manieren kon gebruiken, liet hij Giannone gevangenzetten en smaakte de voldoening, dat de Curie hem daarvoor erkentelijk was. Giannone stierf in 1748 in de citadel van Turijn. Er verschenen verschillende geschriften tegen hem — dat van Gianantonio Bianchi, een Franciscan van de observantie, was wel het belangrijkste — waardoor de betekenis, die aan Giannone en zijn aanvallen werd toegekend, nog verhoogd werd.

Als leek en advocaat was Giannone de voorbode van een volgende periode, die zich pas later duidelijk zou aftekenen. Nog typerender voor de eerste helft van de achttiende eeuw zijn verschillende priester-ministers, die in het belang van hun vorsten het anticurialisme meestal ook in zijn scherpste vorm vertegenwoordigden, zonder zich door hun priesterschap bijzonder te laten hinderen.

Zo vinden we aan het keizerlijk hof onder Joseph I en Karel VI de vice-kanselier Friedrich Karl von Schönborn. Hij was van top tot teen een adellijke cavalier. Daarom zal hem de portretschilder Ján Kupetzky wel overeenkomstig zijn wensen in jachtcostuum met geweer en hond hebben afgebeeld.¹⁾ Van zijn geestelijke waardigheid bespeuren wij in dit portret helemaal niets. Uit zijn trekken spreekt alleen maar trots zelfbewustzijn. Overeenkomstig de wensen van zijn meester vertegenwoordigde hij de staatskerkelijke politiek van het keizerlijk hof tegenover de paus, waarbij hij zich in kleinere kring vaak met ongezouten grofheid over de pausen en hun omgeving uitliet. Hij gebruikte daarbij vooral oude leuzen, door te spreken over de gravamina der Kerk in Duitsland, door bluffend te dreigen met een schisma en door het schrikbeeld van een eigen patriarch voor de Kerk in Duitsland op te roepen. Hij onderscheidde zich vooral door zijn verdediging van de privileges der Duitse domkapittels, waarmee zijn familie bijzonder nauw verbonden was. Nadat hij zich in Oostenrijk grote bezittingen verworven had, wist hij ook zelfs de bisschopszetels van Bamberg en Würzburg te verkrijgen. In deze functies liet hij zich, nadat hij Wenen verlaten had, behalve als geestelijk vorst toch ook wel als religieus leider kennen.

Belangrijker zijn de geestelijke ministers in Spanje en Frankrijk, parvenu's, die in de voetsporen van een Richelieu of Mazarin traden en tegenover de Curie ook in eerste instantie de staatskerkelijke bevoegdheden van hun land verdedigden. Hun persoonlijk ideaal was de kardinaalshoed.

De meest opvallende onder hen is de tuinmanszoon Giulio Alberoni uit Piacenza geweest. Hij beijverde zich voor het huwelijk van de eierzuchtige Elisabeth, de dochter van de hertog van Parma, met de Spaanse Bourbon Philips V, en begon met haar samen van Milaan uit voor een revisie van de vrede van Utrecht te werken. Verassend snel had hij de binnenlandse krachten van Spanje nieuw leven ingeblazen. Deze bracht hij tegen de Quadruple Alliantie in het geweer zonder zich om de paus ook maar in het minst te bekreunen. Hij zag er geen been in om het tribunaal der Spaanse nuntiatuur te laten sluiten, ten einde pressie op de paus te kunnen uitoefenen. In een van zijn intieme brieven maakt hij een dreigende zinspeling op de

¹⁾ Gereproduceerd bij H. Hantsch, Reichsvizekanzler Friedr. Karl v. Schönborn (Augsb. 1929), bij blz. 176. Vgl. blz. 346.

Sacco di Roma van 1527 en in een andere schreef hij — een kardinaal! — dat Clemens XI hoogstens de capaciteiten had om pastoor van een Romeinse parochiekerk te zijn en dat hij er zich maar liever toe moest beperken om Mis te lezen, homilieën te studeren en de kerken te bezoeken.¹⁾ Toen zijn vermetele plannen met zijn val eindigden, volgde een proces, door de paus in Rome aanhangig gemaakt, dat in 1723 nog genadig voor hem afliep.

In Spanje was men sinds de dagen van Philips II gewoon, als leidende macht onder de katholieke landen aanspraak te maken op een beslissende stem in de kerkelijke politiek. Daarom wilde men ook aan de paus de wet voorschrijven en hem vooral in de Kerk in Spanje niet al te veel te zeggen geven. Deze trotse toon trachtte keizer Karel VI na te volgen, die tijdens de Spaanse successieoorlog tevergeefs getracht had zich in Madrid te handhaven. Een Spaanse junta, die hij ook in Wenen nog voortdurend bij zich had, zette hem daartoe aan. Toen de Poolse successieoorlog of Bourbonoorlog de tegenstellingen tussen Spanje en Rome opnieuw heftig toespitste, kwam er als leider der Spaanse politiek weer een geestelijk staatsman op het toneel, in wiens smadelijke uitlatingen over het pausdom en de geestelijke stand ieder respect ontbrak. Het was de Augustijn Caspar Molina y Oviedo, bisschop van Malaga, die in 1737 op aandrang van Philips V als kroonkardinaal de rode hoed ontving. Van hem wordt een woord geciteerd, dat reeds voorkomt in een conceptbericht van vorst Liechtenstein, de gezant van Leopold I, waar het overigens doorgestreept is: „Om bij priesters iets gedaan te krijgen, moet men geld of een stok gebruiken.”²⁾

Het voorbeeld van Richelieu en Mazarin werkte in Frankrijk het sterkst na. Overigens waren hun navolgers daar verre hun minderen. Richelieu en Mazarin immers hadden als vertegenwoordigers van de Franse *raison d'état* geheel zelfstandig in een nieuwe richting gewezen en daarbij ook aan de monarch de wegen getoond, die deze moest bewandelen. Hun beide navolgers in de achttiende eeuw kregen hun positie enkel door de gunst van de heerser; in het ingewikkelde spel der intriges verdedigden zij namens hem zijn belangen met al de nuchtere intelligentie en de plooibaarheid, die hun beiden eigen waren. Als men zich afvraagt, in hoeverre zij daarbij ook begrip toonden voor de hogere doeleinden der Kerk, moet er een verschillend antwoord gegeven worden.

Guillaume Dubois, die op zestigjarige leeftijd, niet lang na de dood van Lodewijk XIV, in 1716 zijn publieke loopbaan begon als raadshier in het departement van eredienst, onder het regentschap van hertog Philips van Orléans, en die reeds twee jaar later minister

¹⁾ E. Bourgeois, *Lettres intimes de J. M. Alberoni* (Par. 1892), blz. 519, 604.

²⁾ *Pastor* XIV, 2, blz. 1147; XV, blz. 662.

van buitenlandse zaken werd en in 1721 de zo vurig verlangde rode hoed ontving, heeft in ieder geval zo goed als geen priesterlijke mentaliteit gehad. Als zoon van een arme apotheker had hij op dertienjarige leeftijd de tonsuur ontvangen, om zich naar de afkeurenswaardige gewoonte van die tijd prebenden te laten geven, waardoor hij vooruit kon komen en zich toegang kon verschaffen tot de geprivilegieerde standen. Deze toegang wist hij te krijgen als opvoeder van de jonge hertog van Orléans, de zoon van Elisabeth Charlotte (Liselotte) uit de Palts. Deze heeft hem aansprakelijk gesteld voor de alle perken te buiten gaande zedeloosheid van haar zoon, die na de dood van zijn oom, Lodewijk XIV, regent werd. Het is niet goed mogelijk Dubois van deze ernstige blaam te zuiveren. Door de regent kreeg Dubois de leiding van de Franse politiek in handen. Het was de tijd waarin het leven te Parijs in cynische zedeloosheid en openlijke bespottung van iedere Christelijke levenswandel een weerzinwekkend dieptepunt bereikte. Dubois rekende alleen met de belangen van zijn meester en wist zijn tegenspeler, de Spaanse minister Alberoni, voor wie hij als geestelijk avonturier moest onderdoen, ten val te brengen.

De Franse politiek was volgens traditie gekant tegen het opkomen van de protestantse Oranje in Engeland. Deze traditie gaf Dubois prijs. Hij verbond zich met Engeland en Holland tegen Spanje. Zijn enige doel was daarbij, Philips V het uitzicht op een troonopvolging in Frankrijk te ontnemen en deze troon te reserveren voor het huis van Orléans.

Deze politieke koerswijziging heeft er het hare toe bijgedragen om in Europa innerlijk en uiterlijk een andere oriëntering ingang te doen vinden; zij had er schuld aan, dat de vrijdenkersgeest, die door Engeland en Holland gevoed werd, in de betere kringen van Parijs wortel kon schieten, en bevorderde de verschuiving van het politieke zwaartepunt naar Engeland.

Het viel Dubois niet al te gemakkelijk om de oppositie van feodale heren — in de vernietigende karakteristiek van de parvenu, die Saint-Simon in zijn *memoires* geeft, hoort men hun mening klinken — op zij te schuiven. Dat was juist ook de reden, waarom Dubois alles op alles zette om een hoge geestelijke waardigheid te verwerven, die hem in de ogen der geprivilegieerden kon legitimeren. Eerst liet hij zich door de regent tot aartsbisschop van Kamerijk benoemen. In snelle opeenvolging ontving nu de vierenzestigjarige de lagere wijdingen en de priesterwijding, en werd op 9 Juni 1720 onder grote belangstelling van het gehele hof tot bisschop gewijd. Het taaie verzet van Rome tegen zijn benoeming tot kardinaal wist hij ten slotte te overwinnen, nadat hij bij het conclaaf de beslissende invloed van Frankrijk ten gunste van de verkiezing van Innocentius XIII in het geding had laten brengen. Op 16 Juli 1721 verleende Innocentius XIII hem de rode hoed. Vervolgens kreeg hij nog in 1722 de titel van eerste minister

en hij mocht deze hoge positie blijven bekleden, toen niet lang daarna Lodewijk XV, de achterkleinzoon van Lodewijk XIV, meerderjarig verklaard werd en de regent aftrad. Het was hem niet vergund zijn aard en bedoelingen in de rol van een Richelieu verder te doen blijken. Op 13 Augustus 1723 verraste hem de dood. Toen hij die voelde naderen, had hij maar één gedachte: in de ogen van zijn omgeving mooi te sterven. Nadat hij met een als biechtvader ontboden Franciscaan even gepraat had, vroeg deze hem, of hij de Heilige Teerspijze wilde ontvangen. De stervende wenste, dat eerst in de rubrieken werd nagekeken, of er voor de bediening van een kardinaal iets bijzonders was voorgeschreven. Eer hij daarover uitsluitsel kreeg, overleed hij. Hij heeft de achting voor de priesterlijke waardigheid, die toen toch al zeer geslonken was, niet groter gemaakt, en de mensen hechtten geloof aan alles wat er in dit opzicht te zijnen ongunste verteld werd. Voor de Kerk was het bedenkelijke, dat degenen die hun macht voor de orthodoxie en de kerkelijke belangen gebruikten, zich persoonlijk bedreigd konden voelen. Ook tijdens de regering van Lodewijk XV bleef dat zo. Het werd zelfs erger, naarmate zijn eenenvijftigjarige bewind (1723-74) vorderde.

Kardinaal André Hercule Fleury, die onder Lodewijk XV van 1726 tot 1742 de leiding in de Franse politiek had, mag echter niet met Dubois op één lijn gesteld worden, hoezeer hun beider opkomst ook uiterlijk gelijk was. Hij was de zoon van een ontvanger der belastingen en kreeg zijn opvoeding bij de Jezuïeten. Nadat hij de geestelijke stand gekozen had, werd hij door Lodewijk XIV tot bisschop van Fréjus verheven. Daarna werd hij belast met de opvoeding van de latere Lodewijk XV, wie hij vooral eerbied voor God wilde bijbrengen. Hij toonde echter meer toegeeflijkheid dan bij het slappe karakter van zijn pupil wenselijk was. Nadat Lodewijk koning was geworden, weigerde Fleury aanvankelijk de wereldlijke regeringszaken op zich te nemen. Deze werden aan de naaste prins van den bloede, hertog Hendrik van Bourbon opgedragen, terwijl Fleury alleen de geestelijke aangelegenheden voor zijn rekening nam. Na korte tijd echter werd Bourbon ontslagen en kreeg Fleury de algehele leiding van de staat. Het was niet in Frankrijks nadeel. Fleury wist orde te scheppen in de ontredende financiën en in het gehele bestuur, zodat het land een gelukkige tijd van vreedzame arbeid genieten kon. Zijn rustige en verstandige aard deed zich daarbij op eminente wijze gelden, vooral ook zijn vredelievendheid. Van een oorlogzuchtige gloire-politiek moest hij niets hebben. Ook zijn priestergeweten zou hem daarvan hebben teruggehouden. Het pleit voor hem, dat hij een oude dorpspastoor uit de buurt van Parijs als biechtvader had. Daarom kostte het in Rome ook niet zoveel moeite als vroeger bij Dubois om voor Fleury, op verzoek van de Franse gezant, in 1726 de kardinaalshoed te verkrijgen. De verstandige kardinaal zou beter voor zichzelf gezorgd hebben, als

hij tijdiger de politieke leiding neergelegd had, daar hij moest inzien, dat hij er toch op de duur niet in kon slagen de door maîtresses beheerste koning van zijn geest te doordringen. Nog op zevenentachtigjarige leeftijd wilde de grijsaard, gewend als hij was aan de heerschappij, aan de regering blijven, ofschoon een oorlogspartij, die weer de veroveringspolitiek van Lodewijk XIV wilde voortzetten, er in geslaagd was Frankrijk in de Oostenrijkse successieoorlog te laten ingrijpen. De ramp, die het Franse leger trof, dat in December 1742 door de Oostenrijkers in Praag werd ingesloten, brak het afgetobde hart van de kardinaal. Hij stierf op 29 Januari 1743. Hij werd nog het minst betreurd door de ondankbare koning, die er alleen maar op uit was om de verlangens van zijn nieuwe maîtresse, de mooie hertogin van Châteauroux, te bevredigen. In de plaats van Fleury stelde men de koning kardinaal Tencin voor, een intrigant in de stijl van Dubois, de broer van de voormalige kanunnikes Madame Claudine Alexandrine de Tencin, die door haar levenswandel veel aanstoot gaf; hij antwoordde kortaf: „Ik wil geen priester meer.”

Niettemin kreeg korte tijd later nog eens een abbé de leiding der buitenlandse zaken. Het was François Joachim de Bernis de Pierres. Wegens zijn lichtvaardig karakter had kardinaal Fleury hem vroeger niet op de voorgrond willen laten komen. Hij diende de nieuwe maîtresse van de koning, Madame de Pompadour, als werktuig, om een plotselinge zwenking van de Franse politiek, namelijk een bondgenootschap met Oostenrijk tegen Pruisen, teweeg te brengen. In 1757 werd hij tot minister van buitenlandse zaken benoemd. In 1758 kreeg hij de kardinaalshoed, nadat hij niet lang te voren eerst de lagere wijdingen had ontvangen. Onder de indruk van de Pruisische overwinningen bij Rossbach en Leuthen wilde hij aan de Franse politiek weer een andere koers geven. Daardoor verloor hij nog in datzelfde jaar 1758 de gunst van het hof. Ofschoon hij zich toen in ballingschap tot priester liet wijden en een ernstig leven leidde, liet hij zich naderhand toch weer door de Franse politiek gebruiken, waarbij hij echter een dubbelzinnige rol speelde, vooral bij de opheffing van de Sociëteit van Jezus. Voor oprechte priesters was het door maîtresses beheerste hof van Lodewijk XV geen geschikt arbeidsterrein. Bovendien wenste men bij de steeds duidelijker groeiende anticlericale stemming ook geen priesters meer in een leidende wereldlijke functie.

De eens zo nauwe verbintenis tussen de „allerchristelijkste koning” — die de katholieke Kerk beschermde, maar ook beheerste — en de Kerk had veel van haar waarde ingeboet door de heersers, die, hoewel uiterlijk vroom en gelovig, door hun maîtressenbewind zichzelf en hun hof in ernstig discrediet brachten. Toen onder Dubois en Fleury de strijd om het Jansenisme weer was uitgebroken en eindelijk door de regering tot rust was gebracht, moest de paus de koning daar wel dankbaar voor zijn. In de innerlijke situatie was echter niet veel

veranderd. De katholieke krachten waren daardoor alleen maar sterk versplinterd en ten langen leste ook verzwakt, omdat ten slotte de leken stelling namen tegen de Kerk. Het bleek ondubbelzinnig, hoezeer de ontwikkelde leken in Parijs deelnamen aan deze toch eigenlijk religieuze strijd, toen enige bisschoppen zich verzetten tegen de constitutie „Unigenitus”, waarin Clemens XI in 1713 de stellingen van de Jansenist Quesnel veroordeelde. Aan hun hoofd plaatste zich ten slotte de vrome kardinaal-aartsbisschop van Parijs, Noailles. Te zamen met kloosters, kapittels en universiteiten appelleerden zij in 1717 aan een toekomstig algemeen concilie. Leken stonden tegenover elkaar in Parijs als appellanten en constitutionnaires, waarbij de laatsten, de verdedigers van de constitutie „Unigenitus”, bruin-witte zijden strikken droegen, de eerste zwart-rode. Het verzet der leken tegen de beslissing van Rome ging vooral van het parlement uit, dat weigerde de bul „Unigenitus” te registreren en verbood om pauselijke bullen en brieven te publiceren, wanneer ze niet door de koning gecontrasigneerd waren. Het parlement werd door Dubois naar Blois verbannen en moest zich schikken. De koning echter was het met het parlement hierover eens, dat pas door de koninklijke sanctie de constitutie van staatswege bindend was geworden en het parlement ontving met genoegen van de koning de aanmaning om de Gallicaanse artikelen te handhaven.

Onder Lodewijk XV duurde de oppositie nog lange tijd in andere vorm voort. Het parlement nam namelijk stelling tegen de weigering van de sacramentele absolutie aan hardnekkige appellanten. Het maakte aanspraak op het recht om zich te keren tegen het „schandaal, dat veroorzaakt wordt door de openlijke weigering der sacramenten op grond van de bul „Unigenitus”, doordat men deze de kracht van een geloofsregel geeft”.¹⁾ Het Jansenisme was echter geheel tot Gallicanisme geworden, „tot louter een theorie over bestuur en inrichting van de Kerk. Het was neergedaald van de hoge toppen van het geestelijk leven om enkel nog een theorie van het canonieke recht te zijn Het heeft zich verlaagd, en de strijd tegen de ketterij, die de gehele activiteit der Franse bisschoppen voor zich opeiste, heeft op de Christelijke gedachte in de achttiende eeuw een ongunstige invloed gehad”.²⁾

De eindeloze twisten, die het Jansenisme teweegbracht, vormden slechts een onderdeel van de groeiende spanningen tussen leken en geestelijkheid. Kwesties die door wederzijds overleg hadden moeten worden opgelost, werden meestal eenzijdig door leken op juridisch gebied geregeld. Daartoe behoorden vooral de amortisatiewetten,

¹⁾ J. P a r g u e z, La bulle Unigenitus et le Jansénisme politique, Thèse de droit (Par. 1936).

²⁾ P. A r d o i n, La bulle Unigenitus dans les diocèses d'Aix, Marseille, Fréjus, Toulon. Thèse de lettres (Marseille 1936) II, blz. 325vv.

tegen wier eenzijdige uitvaardiging de Kerk zich bijna overal te weer moest stellen. Met de opeenhoping van de bezittingen in de zogenaamde dode hand (*manus mortua*) slopen overal misstanden in, die vooral bij een verslapping van de godsdienstige geest meer dan in andere tijden opvielen. Ook een overmatige aanwas van de clerus en van de kloosters en hun bezittingen kon onaangename indrukken teweegbrengen, wanneer men moest vaststellen, dat daardoor minderwaardige prebendenjacht, werkeloze profiteerderij en eierzuchtig arrivisme meer bevorderd werden dan belangeloze kerkelijke arbeid. Bij de amortisatiewetten mocht nog als argument aangevoerd worden, dat bij abnormale bezitsverhoudingen de staatshuishouding van een land belemmerd kon worden. Reeds Sint Augustinus had onverstandige schenkingen aan kerken vrijmoedig gelaakt.¹⁾ Wij begrijpen daarom, dat reeds in de Middeleeuwen een streven blijkt te bestaan om door staatsverordeningen schenkingen aan kerken te remmen. Reeds uit de tijd van Lodewijk IX, de Heilige (1250), hebben wij een bepaling, die de bezitsvermeerdering in de dode hand beperkte. Karel V vaardigde voor de Nederlanden verscheidene amortisatieverordeningen uit. De belangrijkste is van 19 October 1520. Op deze verordening greep een wet terug, die Maria Theresia op 15 September 1753 voor de Oostenrijkse Nederlanden afkondigde. Er werd daarbij uitgegaan van de overweging, dat de vroegere verordeningen niet ten uitvoer waren gekomen. Zo was bijvoorbeeld in Vlaanderen en Henegouwen het grootste deel van het land in het bezit van de dode hand. Het model voor deze wet van Maria Theresia, die later, in 1771, nog werd uitgebreid, stamde uit Frankrijk.²⁾

Op initiatief van Montesquieu, parlamentsvoorzitter van Bordeaux, verscheen in Augustus 1749 de grote amortisatiewet voor Frankrijk. Zij verklaarde testamentaire legaten aan de dode hand ongeldig en stelde de verwerving van onroerende goederen voor kerken afhankelijk van een permissie van de kanselarij, die door het parlement geregistreerd was. Deze eenzijdige beperking van het kerkelijk bezit bracht natuurlijk ontstemming teweeg in kerkelijke kringen, en niet ten onrechte voerden de bisschoppen aan, dat zij toch steeds vrijwillig de kroon met grote geldsommen geholpen hadden. Men wilde echter deze bijdragen niet meer als vrijwillig beschouwen, doch als een wettig opgelegde bijzondere belasting. Met moeite wist de clerus gedaan te krijgen, dat een hoge schatting, die hem in 1750 met de opneming van het gezamenlijk kerkelijk bezit zou worden opgelegd, door de koning naar oud gebruik slechts als „don gratuit” werd

¹⁾ Sermo 355, 5. Vgl. Kerk en Beschaving in de Middeleeuwen I², blz. 79vv.

²⁾ K. H o l d e r, Beiträge zur Geschichte der Amortisationsgesetzgebung unter der Regierung der Kaiserin Maria Theresia [Archiv für katholisches Kirchenrecht 84 (1904), 283-298] en Die neueren Forschungen zur Geschichte der staatlichen Amortisationsgesetzgebung (o.c. blz. 22-38).

verlangd. Deze verklaarde ter geruststelling, dat hij de oude exempties, privilegiën en immuniteiten van de clerus nog wilde erkennen, en in veel opzichten was men in Frankrijk, waar de clerus als geprivilegieerde stand onder het ancien régime zijn ereplaats behield, nog wel niet zover gegaan als elders, in Italië vooral.

Tussen sommige Italiaanse republieken en de Curie deden zich reeds sinds het begin der zeventiende eeuw herhaaldelijk heftige botsingen voor over de privilegiën van de clerus. Indien het daar het eerst gebeurde, moeten wij de verklaring wel hierin zoeken, dat in deze republieken de tegenstellingen veelal ook van persoonlijke aard waren en dat de buitensporige macht van de reguliere en seculiere clerus door het enorme aantal geestelijken en kloosters en het grote bezit der Kerk veel directer in het oog liep. Onder Paulus V, in 1606, was over Venetië wegens zijn amortisatiewetten, waar ook nog inmeningen in de kerkelijke jurisdicties bijkwamen, een interdict uitgesproken. Ook Lucca werd in 1640 door een interdict getroffen. Daarmee was echter geen rust geschapen. Veeleer kwam allengs overal de lekenstand in verzet tegen de clerus vanwege diens voorrang en de geprivilegieerde positie, waarop hij naar oude gewoonte voor kerkelijke personen en dingen aanspraak maakte. Voor de historische ontwikkeling, die de grondslag vormde voor deze rechten en die terugging tot op de Christelijke keizers van Rome, wilde men geen begrip meer tonen. De noodzakelijke voorwaarde daarvoor bestond ook niet meer, sinds men bisschoppen, priesters en ordesgeestelijken niet meer algemeen als de door God gewilde opvoeders en leiders der leken beschouwde en hen ook niet meer als de uitsluitende vertegenwoordigers van een hogere ontwikkeling erkende. Het naïeve vertrouwen van de Middeleeuwen op de geestelijke leiding was in de hogere standen sinds de Renaissance voor een belangrijk deel verloren gegaan. In plaats daarvan trad het verlangen naar gelijkberechtiging. De lekenstand wilde zich niet meer als de mindere beschouwen. Zo kunnen wij de lange, steeds weer oplaaiende twisten over de privilegiën van de clerus in de zeventiende en vooral in de achttiende eeuw verstaan. Taai verdedigde Rome de oude tradities, maar stap voor stap moest de Curie wijken, zowel in de grotere als in de kleinere landen. Reeds op het einde van de achttiende eeuw was van de privilegiën niets meer overgebleven. De strijd had niet alleen betrekking op persoonlijke eerbewijzen, maar ook op voorrechten, die als immuniteiten in verschillende rubrieken werden ondergebracht. Vrijdom van wereldlijke rechtspleging, belastingvrijheid, asylrecht en bescherming van kerkelijke personen en kerkelijk eigendom zijn de voornaamste. Om het oude kerkelijke standpunt vast te houden had paus Urbanus VIII in 1623 een speciale „Congregatio iurisdictionis et immunitatis” onder de kardinalen ingesteld en A. Ricci had in 1708 een verzameling van alle decreten van deze congregatie uitgegeven. Niet ten onrechte had

de Venetiaanse gezant, Giov. Fr. Morosini, in 1707 gezegd, dat deze congregatie bedoeld was als een soort grenswacht om de vorsten in het oog te houden.¹⁾

De strijd bij deze grens veroorzaakte een steeds geprikkelder stemming, die dikwijls tot uiting kwam. In Beieren, maar ook ver daar buiten, namen clericale kringen hevig aanstoot aan de anonieme in 1766 te Straatsburg verschenen brochure „Veremunds von Lobsteins Gründe sowohl für als wider die geistliche Immunität in zeitlichen Dingen”. De schrijver was de directeur van de keurvorstelijke raad, Peter von Osterwald, die ook in zogenaamde „gemengde aangelegenheden” aan de staat de eerste plaats toekende. Kort daarvoor was er een amortisatiewet voor Beieren uitgevaardigd; zonder dat de Heilige Stoel er in gekend was, werd nu van de geestelijkheid belasting geëist. Ook met het katholieke Zwitserland was het tot pijnlijke spanningen gekomen. Zij openbaarden zich bij de zogenaamde „Udlingenswiler Handel”, toen de raad van Luzern de pastoor van Udlingenswil in 1725 voor zijn rechtbank daagde, afzette en uitwees. Toen traden er tegenstellingen aan het licht, waar honderd jaar later Joseph Görres zich nog met zijn bezielde pen in mengde, om het kerkelijk standpunt met nieuw ontwaakt historisch idealisme te verdedigen. In Luzern echter liet de raad, naar het voorbeeld van Beieren, zijn principieel standpunt in 1768 verdedigen door een anoniem geschrift, vervaardigd door de penningmeester Felix Balthasar en getiteld „De jure Helvetiorum d.i. kurzer Entwurf der Freiheiten und der Gerichtsbarkeit der Eidgenossen in sogenannten geistlichen Dingen”. Hierdoor moesten vooral argumenten worden aangevoerd voor de belastingheffing van de kloosters. De Zürichse raadsheer Heidegger spitste in zijn „Reflexionen” (1769) de kwestie zozeer toe, dat hij de vraag stelde, of men er niet goed aan deed de reguliere orden geheel op te heffen of minstens te beperken.

Aan de zeer ceremoniële tijdgeest beantwoordden ook bepaalde titels, waarop de Curie zeer de nadruk had gelegd. In een decreet van de Heilige Congregatie voor de Ceremoniën van 14 Mei 1630 was voor de kardinalen een plaats onmiddellijk na de koningen geëist met de titel Eminentie, die ook aan de geestelijke keurvorsten en de grootmeester der Johanniters toekwam. Hiertegen protesteerde onverwijld de hertog van Savoye, die niet bij de kardinalen wilde achter staan. Toen Clemens XI (1700-21) verordende, dat de kardinalen ook in het bijzijn van gekroonde hoofden hun baret niet hoefden af te nemen en de gezanten niet verder dan tot de bovenste trede van de trap tegemoet hoefden te gaan, wilde de Venetiaanse gezant daar geen genoegen mee nemen en gaf er de voorkeur aan naar Venetië terug te keren.²⁾ Anderzijds was dit voor de eerezuchtige geestelijke vertegen-

¹⁾ Ranke, *Gesch. der Päpste* III, blz. 212.

²⁾ Pastor XIII, 2, blz. 703; Veit 213.

woordigers der katholieke staten in Rome ook een aanleiding om naar de kardinaalstitel te streven, en de geestelijke politieke leiders, eerst in de grotere landen, later ook in de kleinere, hechtten er zeer aan, Richelieu te evenaren en zich in Rome de rode hoed te laten geven. Zij waren van mening, dat dit ook door het prestige van de staat geëist werd. In verband hiermee werden de kardinaalsbenoemingen scherp geobserveerd en als barometer voor het stijgen of dalen van de invloed van een staat beschouwd. De hoogtepunten van dit soort strijd vormden dan de pauskeuzen.

In tegenstelling met de waardering der kardinaalswaardigheid, doch wel in overeenstemming met de beklemtoning der *raison d'état* stond de behandeling der pauselijke nuntii. Tegenover hen bracht men het hoogheidsrecht van de staat in kerkelijke aangelegenheden in de eerste plaats tot uitdrukking, omdat zij vreemdelingen waren. Daarom weigerde men hun de uitoefening van hun kerkelijke jurisdictie. In Duitsland waren vooral de geestelijke keurvorsten zeer geprikkeld over de door de nuntii uitgeoefende jurisdictie. Op hun aandringen waren reeds in 1654 door een rijksdagbesluit beroepen op het tribunaal der nuntii in civiele aangelegenheden verboden. Sindsdien werd ook in de keizerlijke kiescapitulaties een de keizer verplichtende bepaling opgenomen tegen onrechtmatige uitbreiding van de jurisdictie der nuntii; in 1675 hadden de drie Rijnlandse aartsbisschoppen weer *gravamina* van de Duitse natie opgesteld.¹⁾ Hoe dergelijke *gravamina* ook in 1769 weer werden opgesteld en hoe naar aanleiding van de oprichting der nuntiatuur in München in de tijd van het Emser congres de strijd onder nuntius Pacca in Keulen zijn hoogtepunt bereikte, zullen wij later zien. In het algemeen lette men er scherp op, dat door de nuntii de belangen der staten in acht genomen werden, bij welke ze geaccrediteerd waren. Lodewijk XIV had van hen vóór hun ambtsaanvaarding de belofte geëist, dat ze hun bevoegdheden en functies niet anders zouden uitoefenen dan volgens de wil van Zijne Majesteit en dat zij er zich voor zouden hoeden tegen de wetten en statuten van het koninkrijk te handelen, zowel als tegen de voorrechten, vrijheden en privilegiën der Kerk in Frankrijk. Daarop beriep zich de overigens toch vrome keizer Leopold I, toen hij in 1690 verklaarde: „Een nuntius met jurisdictie wijzen wij af. De gedragingen van het Romeinse hof tegenover andere heersers en kleinere vorsten noodzaken ons daartoe.”²⁾ Over de jurisdictie der nuntii ontbrandde in de verschillende katholieke landen strijd en herhaaldelijk werden de tribunalen der nuntiaturen gesloten en de nuntii verjaagd.

Een ouder middel om de staten voor pauselijke verordeningen te vrijwaren was het *placet(um)*; de landsheer maakte aanspraak op het

¹⁾ De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 599, en beneden, blz. 51 en 52.

²⁾ Veit 33.

recht om pauselijke verordeningen pas te laten publiceren, nadat hij onderzocht had of zij strookten met de belangen van de staat. Het placet werd reeds op het einde der Middeleeuwen door de staten uitgeoefend: Spanje en Portugal maakten er vaak gebruik van; ¹⁾ tijdens de strijd om het Jansenisme werd het op grond van de Gallicaanse vrijheden door Frankrijk en ook door de andere staten gehanteerd. In een speciaal tractaat „De promulgatione legum ecclesiasticarum” (1712) verdedigde de Jansenistisch gezinde Leuvense canonist Zeger Bernard van Espen het placet en verlangde zelfs, dat het tot dogmatische decreten werd uitgebreid. De pausen lieten niet na, protest aan te tekenen tegen deze belemmering bij de uitoefening van hun kerkelijk gezag. Zo Innocentius X in 1651 en Clemens XI in de bul „Nova semper” van 9 November 1714. Doch sinds het midden der achttiende eeuw maakten alle katholieke staten principieel min of meer aanspraak op het placet. Pas in de laatste tijd hebben zij er afstand van gedaan. Toen waren overigens de verhoudingen tussen Kerk en staat totaal veranderd.

Met geestelijke strafmiddelen kon Rome alleen nog maar iets uitrichten, wanneer en in zoverre dat in het belang van de regeringen was. Men waagde het nauwelijks meer een ban of interdict uit te spreken. Zij hadden ook geen effect meer. De inquisitie was niet meer zulk een schrikbeeld als vroeger. Zij was grotendeels aan de bisschoppen overgelaten, die onder contrôle van de regering stonden, en hield zich veelal slechts met de vervolging van boeken bezig. In het koninkrijk Napels werd het tribunaal van het S. Officio door een koninklijke verordening van het jaar 1746 afgeschaft. De koning werd hiervoor met openlijke bijval beloond, terwijl de massa de kardinaal-aartsbisschop Spinelli op een protestbetoging met geschreeuw, gefluit en dreigementen onthaalde.²⁾ Op Sicilië werd het S. Officio in 1782 afgeschaft. In Spanje zelf oefende weliswaar de grootinquisiteur zijn ambt nog verder uit; hij gehoorzaamde echter minder aan de paus dan aan de koning.

Reeds grepen de regeringen ook in de hoogste kerkelijke leerbevoegdheid van de paus in, nadat deze op politiek gebied zo goed als uitgeschakeld was. In een instructie, die de Franse gezant, de hertog van Nivernais, in 1749 naar Rome werd meegegeven, was gezegd, dat de politieke macht van de paus nog maar een schim was.³⁾

Over de situatie van de Kerk tegenover de wereldlijke machten maakte Benedictus XIV zich geen illusies meer. In zijn langdurig

¹⁾ Zo bijvoorbeeld Karel I (V). Zie: *De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok*, blz. 124.

²⁾ F. P o n z e t t i, *L'attività del S. Officio dell' Inquisizione nel regno di Napoli dal 1734 al 1762*. Japigia VII (Bari 1936) blz. 172. Men zie daarover ook P a s t o r XVI, 1, blz. 40.

³⁾ H a n o t a u x - D r i e u x, *Recueil XLII*, blz. 201. Reeds door V e i t 146 aangevoerd.

pontificaat (1740-58) trachtte hij te redden wat er nog te redden was en daarin ligt zijn betekenis. Hij was een geestig en vrolijk man, prettig in de omgang, en zijn open, blijmoedig karakter oefende een grote aantrekkingskracht uit tot diep in de kringen van hen, die van de katholieke Kerk al lang niets meer wilden weten. Daarbij kwam zijn ontzagwekkende geleerdheid en het genoegen waarmee hij naar alle kanten relaties met geleerden en schrijvers aanknoopte. Hij voelde zich hun geestverwant; hij zeide immers van zichzelf, dat zijn pen zijn beste vriend was. De zoon van de Engelse minister Horace Walpole prees hem in een gedicht als een man, die door de katholieken bemind en door de protestanten gewaardeerd werd, als een priester zonder eigendunk en baatzucht, als een vorst zonder gunstelingen, een paus zonder nepotisme, een schrijver zonder ijdelheid, de beste van alle pausen.¹⁾ Hoe weinig hij zich door het ceremonieel liet binden, kon men zien, wanneer hij in de straten van Rome met een stok een wandeling maakte; als hij zich onderhield met mensen van lagere stand in Trastevere of met de landelijke bevolking bij Castel Gandolfo, waar hij in de zomer gaarne vertoefde. Een gevolg van zijn reële, praktische zin, die gepaard ging met een grote zakelijke ervaring, was, dat hij zich ging beijveren om door overeenkomsten met de katholieke machten de spanningen, die hij als geen ander betreunde, te doen verdwijnen.

Wat de Kerk te wachten stond, moest hem wel duidelijk worden, toen reeds in het begin van zijn pontificaat een secularisatieplan voor de Duitse bisdommen besproken werd. Dit plan was door Pruisen en Engeland in de Oostenrijkse successieoorlog geopperd (1743). Zij wilden daarmee aan de tegenstander van Maria Theresia, de tot keizer uitgeroepen, maar weinig fortuinlijke keurvorst van Beieren, Karel Albert I, een schadeloosstelling verschaffen voor het verlies van Bohemen. Karel Albert was zo onverstandig op onderhandelingen daarover in te gaan, wat de Oostenrijkers terstond uitbuiten om in het rijk stemming tegen hem te maken. Overigens was het toen reeds voor de secularisatie aangevoerde argument, dat de geestelijke vorsten als wereldlijke heren leefden, wel bijzonder toepasselijk op de broer van Karel VII, keurvorst Clemens August van Keulen, die zich ook nog de vier Westfaalse bisdommen had toegeëigend. Paus Benedictus XIV, die de keizer er dringend tegen waarschuwde zich met dergelijke onderhandelingen in te laten, liet ook niet na daarop te wijzen; wanneer men de misbruiken in Duitsland tegen wilde gaan, moest toch zeker eerst de cumulatie van bisdommen in één hand ophouden, waarin de Heilige Stoel slechts ongaarne, op dringende verzoeken der vorsten, had toegestemd. Zodoende was er niet veel nodig om Karel Albert te temperen.²⁾

¹⁾ Pastor XVI, 1, blz. 433.

²⁾ Vgl. Pastor XVI, 1, blz. 70vv.

In verscheidene concordaten probeerde Benedictus XIV gevaarlijke spanningen weg te nemen. Hij ging daarbij met zijn concessies zover als maar enigszins mogelijk was. Daarmee begaf hij zich op doornige paden, waarlangs het hem bij al zijn optimisme toch zeer moeilijk viel om zijn doel te bereiken: de verzoening van de regeringen met de kerkelijke tradities. Zo sloot hij in 1741 nieuwe overeenkomsten met het Turijnse hof, die nog tot een draaglijke verhouding voerden. Ook met Napels bracht hij in 1741 een concordaat tot stand. Daarin deed hij verregaande concessies, zowel in immuniteitskwesities als ten aanzien van de geestelijke jurisdictie. In plaats van de ene, door de koning benoemde opperste rechter werd men het nu eens over een uit geestelijken en leken samengesteld gerechtshof.¹⁾ Dit bleek echter geen grondslag voor een beide partijen bevredigende, blijvende samenwerking te zijn. De belangrijkste concessies deed de paus in het concordaat met Spanje (1753). Spanje wilde het koninklijke patronaat, dat het voor Granada en zijn koloniën had verkregen, tot de gehele monarchie uitbreiden.²⁾ Lang had men zich daartegen in Rome verzet. In het concordaat gaf Benedictus XIV toe. Slechts tweeënvijftig geestelijke ambten werden nog ter bezetting aan de paus overgelaten om waardige en verdienstelijke geestelijken te belonen. Alle overige prebenden — het waren er twaalfduizend — kon de koning vergeven; hij betaalde de paus daarvoor een schadeloosstelling van 1.143.300 scudi. De paus wist zich te troosten met de gedachte, dat dit buitensporig uitgebreide recht, dat de koning anders toch feitelijk op eigen gezag zou hebben uitgeoefend, ten minste door de Heilige Stoel verleend was. In dezelfde trant was eens bij het concordaat van Bologna (1516) aan de koning van Frankrijk het reeds feitelijk door hem uitgeoefende benoemingsrecht gegeven voor de Franse bisdommen, abdijen en priorijen, zij het ook met een bekrachtigingsrecht van de paus. Het concordaat met Spanje ondervond al spoedig heftig verzet en men maakte er de kardinaal-staatssecretaris Valenti, die het verdedigde, vooral een verwijt van, dat hij daarvoor belangrijke geschenken in geld uit Madrid had ontvangen. Ook de paus zelf werd met verwijten overladen. Hij kon zich ook nog daarmee rechtvaardigen, dat door het concordaat de Curie van een leger bedenkelijke prebendenjagers bevrijd werd, hetgeen overigens voor de herbergiers en huiseigenaars in Rome het verlies van belangrijke bronnen van inkomsten betekende. Men vertelt, dat er toen vierduizend van deze heren Rome verlieten! Maar toch had de staatskerkgedachte met dit Spaanse patronaat haar hoogste triomf bereikt en de kerkelijke toestanden in Spanje werden er niet beter door. Op het eind van zijn leven beklagde Benedictus XIV zich tegenover de Spaanse gezant, dat hij bij de sluiting van het Spaanse concordaat bedrogen was.

¹⁾ Zie boven blz. 11.

²⁾ Vgl. De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 480.

Onder dergelijke omstandigheden kon Benedictus XIV met zijn concordaten de storm, die weldra los ging breken, alleen maar uitstellen, niet afwenden. Door concordaten kan slechts dan een duurzame vrede tot stand gebracht worden, wanneer er overeenstemming bestaat over een gemeenschappelijk hoger doel en wanneer beide partijen ten opzichte van belangen, die aan dat doel ondergeschikt zijn, een accoord hebben bereikt, dat ieder van beide bevredigend acht. Zo was het indertijd mogelijk de investituurstrijd door het concordaat van Worms tot een bevredigend einde te brengen. Omstreeks het midden der achttiende eeuw was echter de situatie geheel anders geworden dan in de tijd der kruistochten. Het ideaal van de Christelijke volkerengemeenschap van het avondland was aan het verbleken. In de katholieke staten waren de regeringen op kerkelijk gebied er allereerst op uit om de Kerk in hun landen geheel in hun macht te krijgen. Zij konden tot dat doel voortdurend een onweersaanbare druk uitoefenen, omdat zij de bezetting der bisschopszetels in hun hand hadden.

Twee hinderpalen stonden de absolute regeringen nog in de weg: de avondmaalsbul en de positie, die de Jezuïeten als hofbiechtvaders bij de absolute heersers innamen. Er was maar een aanleiding nodig, om daarover een heftige strijd te ontketenen, die zijn zeer opzienbarend besluit vond in de opheffing van de Sociëteit van Jezus.

De voortekenen van de storm vertoonden zich reeds onder het pontificaat van de opvolger van Benedictus XIV, de Venetiaan Clemens XIII (1758-69), die met zijn staatssecretaris, de Jezuïeten-vriend Torrigiani, nog eenmaal alles op alles zette om de oude normen der kerkelijke traditie tegenover de absolutistische regeringen staande te houden. Hij stuitte daarbij echter op een verzet, dat hij niet kon overwinnen en waardoor de conflicten verscherpt werden. Zelfs de Spaanse grootinquisiteur gehoorzaamde ook in geloofskwesties meer aan de koning dan aan de paus. Dat bleek bij een wrijving tussen paus Clemens XIII en koning Karel III. De aanleiding was de zesdelige „Exposition de la doctrine chrétienne” van de Jansenistisch gezinde priester Mésenguy, die in 1744 in Utrecht was verschenen. Een Italiaanse vertaling, die een grote verspreiding vond, werd door de Congregatie van de Index verboden. Aan de Spaanse grootinquisiteur Bonifacio Quintano was door de nuntius opgedragen dit pauselijk verbod bekend te maken. Toen hij dit deed, werd hij in 1762 door de koning verbannen, totdat hij om genade smeekte. In de Pragmatieke Sanctie van 18 Januari 1762 werd toen bepaald, dat alle (dus ook dogmatische) decreten, met uitzondering van breven en dispensaties in gewetensaangelegenheden, onderworpen zouden zijn aan het koninklijk exequatur. Verordeningen aan kerkelijke tribunalen, prelaten en verenigingen moesten zonder uitzondering door de raad van Castilië onderzocht worden alvorens ze zouden worden vrijgegeven.

De grootinquisiteur kreeg zonder meer opdracht om geen bullen of breven van Rome meer bekend te maken zonder speciale permissie van de koning. Deze Pragmatieke Sanctie werd slechts tijdelijk opgeheven.¹⁾

Clemens XIII meende de tegenstanders te kunnen intimideren door als verdedigingswapen de bul „In coena Domini” te gebruiken. Avondmaalsbul of „bulla coenae” werd zij genoemd, omdat ze ieder jaar op Witte Donderdag plechtig werd afgekondigd. Als in een arsenaal was in deze bul sinds eeuwen een reeks van excommunicatie-sententies bijeengebracht, waardoor de aanvallen op het pausdom en op de clerus en diens geprivilegieerde positie moesten worden afgeweerd. De absolutie behielden de pausen aan zichzelf voor. De bul had haar ontstaan te danken aan de positie, die de pausen in de Middeleeuwen bekleedden. De staten hadden zich toen nog maar nauwelijks gevormd, en de leidende stand, de clerus, moest voor verzet en voor allerlei gewelddaden gevrijwaard worden.

De eerste keer dat wij een collectie van algemene excommunicatie-sententies vinden, is in een bul van Gregorius IX uit het jaar 1229, waarin tevens bijzondere censuren tegen keizer Frederik II worden gegeven. Later werden de algemene sententies afzonderlijk bijeengebracht en van toevoegingen voorzien.²⁾

Het aantal vermelde gevallen bedroeg aanvankelijk slechts twaalf, doch in de volgende tijd liep het op tot twintig. Zij betroffen niet alleen ketterij en schisma, beroep van een pauselijke beslissing op een algemeen concilie, vervalsing van pauselijke documenten, mishandeling van kardinalen en kerkelijke waardigheidsbekleders, afbreuk aan de kerkelijke jurisdictie, usurpatie van kerkelijke goederen, afpersing van willekeurige belastingen van geestelijken, kerken en kloosters, inmenging van wereldlijke rechters in strafzaken tegen kerkelijke personen en aanvallen op de Kerkelijke Staat, maar ook zeeroverij in de pauselijke wateren, uitoefening van strandrecht, oplegging van nieuwe tollén, levering van munitie aan de ongelovigen, belemmering van toevoer voor de Heilige Stoel, mishandeling van pelgrims en reizigers naar Rome en van al degenen, die zaken deden bij de Curie.

Zowel in als buiten Rome werd de bul herhaaldelijk afgekondigd. Pius V schreef het nog uitdrukkelijk voor de gehele Christenheid voor en verhief de lijst aldus tot kerkelijk strafwetboek. Doch reeds door Philips II, door keizer Rudolf II en in Frankrijk werd de afkondiging verboden. Toen nu Clemens XIII in het conflict met Parma zich uitdrukkelijk op de bul beriep, veroorzaakte dat een algemeen verzet en luide verontwaardiging bij de staten, die reeds zo vaak tegen de kerkelijke immuniteit opgetreden waren.

¹⁾ Pastor XVI, blz. 712vv, 841vv.

²⁾ E. Göller, Die päpstliche Poenitentiarie bis Pius V., I, 242-278; II, 190-208. Bibliothek des Preuss. hist. Instituts in Rom, III (1907), VII (1911).

Het conflict met Parma-Piacenza was weer uitgebroken wegens de leenheersrechten, waar de paus aanspraak op maakte. Zoals wij weten, was daarop geen acht geslagen, toen bij de vrede van Aken in 1748 de hertogdommen aan de Bourbonprins Philips, de derde zoon van de Spaanse koningin Elisabeth, waren toegewezen.¹⁾ Toen deze hertog Philips in 1765 door zijn zoon Ferdinand was opgevolgd, had Clemens XIII in zijn allocutie de oude aanspraken van de pauselijke Stoel weer nadrukkelijk vermeld. De tegenstelling werd verscherpt, toen de eerste minister van Parma, Du Tillot, door verscheidene decreten de jurisdictie en de immuniteit van de geestelijkheid beperkte en voor Parma-Piacenza dezelfde concessies eiste, die in 1753 aan Spanje waren gedaan. In 1765 werden door een wet aan het bezit in de zogenaamde dode hand bepaalde grenzen gesteld. In hetzelfde jaar had een decreet het geestelijk bezit aan belastingen onderworpen. Voor de doorvoering van deze nieuwe maatregelen werd in 1766 een speciaal gerechtshof opgericht; ten slotte werd in 1768 de verlening van geestelijke prebenden zonder toestemming van de vorst in het hertogdom verboden en werd voor alle decreten van de kerkelijke autoriteiten het exequatur van de landsheer verplichtend gesteld. Hierop kwam het antwoord in een pauselijke breve van 30 Januari 1768, welke al de nieuwe antikerkelijke wetten en verordeningen in de staat Parma-Piacenza nietig verklaarde. Clemens XIII liet het daar niet bij. In de breve werd ook bepaald, dat diegenen die voor deze wetten verantwoordelijk waren of ze uitvoerden, onder de censuren vielen, die in de avondmaalsbul vermeld stonden, en dus hun absolutie alleen van de paus konden ontvangen.

Nu begonnen de machten, die onder leiding van het huis Bourbon stonden: Spanje, Napels en Frankrijk, een gezamenlijke actie om de pauselijke maanbrief teruggetrokken te krijgen. Reeds dook ook de gedachte op om de paus van de Kerkelijke Staat te beroven of in ieder geval door bezetting van pauselijke gebieden druk op de Curie uit te oefenen. Het baatte de pauselijke staatssecretaris niets, er op te wijzen, dat Parma geheel eenzijdig, zonder onderhandelingen met de pauselijke Stoel, zijn stappen genomen had. Evenmin sloeg men er ten aanzien van de toepassing van de avondmaalsbul acht op, dat de paus zich alleen maar van de woorden zijner voorgangers bediend had, zoals ze sinds eeuwen als norm gegolden hadden. In Parma werden al degenen, in wier bezit de pauselijke maanbrief zou gevonden worden, met de straf voor rebellie en majesteitsschennis bedreigd, omdat ze hem niet hadden ingeleverd. Het Parijse parlement en de raad van Castilië verboden de breve. In Napels werd inlevering van de breve en de avondmaalsbul gelast. Hetzelfde gebeurde in Portugal. Bovendien werd aan Rome formeel de eis gesteld de souvereiniteit van de infant

¹⁾ Zie boven blz. 9.

Ferdinand over Parma-Piacenza zonder voorbehoud te erkennen. De paus week niet. Toen volgden de represailles waarmee gedreigd was. Napels liet de pauselijke gebieden van Benevento en Pontecorvo in Zuid-Italië, Frankrijk die van Avignon en het graafschap Venaissin aan de Rhône bezetten. Oostenrijk wilde zich niet geheel onbetuigd laten: in Lombardije verbood de keizerlijke stadhouder de afkondiging van de avondmaalsbul.

Ook literaire aanvallen op het pausdom bleven niet uit. Van de geleerde Spaanse canonist Pedro Rodriguez Campomanes kwam de belangrijkste van deze aanvallen, alleen reeds vanwege de persoonlijkheid van de auteur, die later als minister van financiën het economisch verval van Spanje trachtte te stuiten. Als fiscaal van de raad van Castilië had hij in 1765 een „Tractaat over het recht van amortisatie der koningen” gepubliceerd, dat als handleiding voor de toepassing van dit recht van de kroon gold. In het jaar 1768 liet hij een geschrift het licht zien — dat weldra ook in het Frans werd vertaald — onder de titel: „Onpartijdig oordeel over de door het Romeinse hof als breven uitgevaardigde brieven, waardoor bepaalde edicten van de hertog van Parma opgeheven en diens wereldlijke souvereiniteit in twijfel getrokken moest worden.” Vele uitlatingen in dit werk herinneren ons aan de middeleeuwse „Defensor pacis” van Marsilius van Padua.¹⁾ De Kerk, zo zegt Campomanes, heeft alleen maar het recht om te raden en te manen, niet om te straffen. Als de ware regeringsvorm der Kerk wordt niet de monarchale, maar een aristocratisch-spirituele gepropageerd, met gelijke macht en waardigheid voor alle bisschoppen. Als wettige dragers der onfeilbaarheid worden de concilies bestempeld. Vorstelijke macht en priesterschap heten onverenigbaar. Exempties en immunitetsrechten zouden alleen te danken zijn aan de gunst van vrome vorsten, maar in het geheel niet afgeleid kunnen worden uit een goddelijk recht. De souvereiniteit van het pausdom over de gehele wereld, op grond waarvan het als scheidsrechter bij onenigheden wilde optreden en kronen en rijken vergeven, moest beslist afgewezen worden en deze leer, welke vooral door Jezuïeten voorgedragen werd, moest uit de universiteiten verbannen worden. De verdediging van het standpunt van de hertog van Parma en Piacenza brengt de schrijver ook op de avondmaalsbul. Daarover drukt hij zich echter nog gematigd uit. Haar strafbepalingen, meent hij, zijn niet toepasselijk, aangezien het om wereldlijke kwesties gaat. Van de andere kant gaat hij bij de behandeling van het recht tot verzet zover, dat hij met een beroep op de Spaanse Dominicaan Melchior Cano ook een gewapend verzet tegen inbreuken op koninklijke voorschriften als geoorloofd beschouwt.

¹⁾ Vgl. Kerk en Beschaving in de Middeleeuwen III², blz. 100vv. Over Campomanes ook nog beneden in hoofdstuk VI.

In Duitsland verscheen in het jaar daarna, 1769, een nog veel scherper boek, geschreven door de Württembergse protestant Joh. Friedrich Le Bret, die als huisleraar bij een protestantse koopman in Venetië talrijke betrekkingen met de antipauselijke kringen in Italië had aangeknoopt. Het was getiteld „Pragmatische Geschichte der so verrufenen Bulle In coena Domini und ihrer fürchterlichen Folgen für den Staat und die Kirche”. Uit andere dergelijke geschriften, vooral uit zijn tiendelig „Magazin”, blijkt ook nog de gezindheid van de schrijver. Hij bracht het ten slotte tot kanselier en eerste hoogleraar in de theologie te Tübingen.

Onder de opvolger van Clemens XIII, Clemens XIV, vond de strijd een geheel onverwacht einde. Clemens XIV, die alles deed om met de Bourbonstaten tot vrede te komen, liet in 1770 de afkondiging der avondmaalsbul op Witte Donderdag achterwege. Zij werd daarna nooit meer voorgelezen. De volledige afschaffing had echter pas veel later onder Pius IX plaats, die in 1869 in de bul „Apostolicae sedis” het aantal der excommunicaties „latae sententiae”, waarvan de absolutie aan de paus bleef voorbehouden, tot twaalf verminderde. In de nieuwe Codex juris canonici werden de voor de paus gereserveerde gevallen nog verder verminderd, terwijl de absolutievolmachten werden uitgebreid.

Reeds onder het pontificaat van Clemens XIII was, naast de herroeping van de maanbrief tegen Parma, ook de opheffing van de Sociëteit van Jezus door de Bourbons van de paus gevraagd. Dit verlangen kwam weldra sterk op de voorgrond en zou onder Clemens XIV ook ingewilligd worden, nadat reeds onder Clemens XIII de Jezuïeten uit de Bourbonlanden waren verdreven.

Wie zich het begin van de Sociëteit van Jezus herinnert, staat verbaasd, hoe na weinig meer dan tweehonderd jaar in de gebieden, waar zij haar eerste wortels had geschoten, haar lot zo volledig in het tegendeel verkeerd was. Spanje was het geboorteland van haar stichter. In Parijs had deze in 1534 zijn eerste zes jongeren om zich verenigd. In Portugal had Simon Rodriguez bij zijn komst in 1541 terstond de volledige gunst van het hof gewonnen, zodat de koning hem als leermeester voor de kroonprins aanstelde. Toen de jonge Sociëteit onder de kardinalen in Rome moeilijkheden ondervond om haar statuten goedgekeurd te krijgen, had de stad Parma het in 1540 voor de Jezuïeten opgenomen, omdat ze daar zo voortreffelijk werk verricht hadden. De eerste leider van de Jezuïetenprovincie Napels was de geleerde Spaanse theoloog Alfonso Salmerón, die met Ignatius op de Montmartre in Parijs de stichtingsgelofte had afgelegd.

Hoe was het mogelijk dat er een storm opstak, die juist uit deze landen de Sociëteit met haar vele huizen en scholen zo plotseling wegvaagde, en niet alleen uit Europa, maar ook uit de koloniën in andere werelddelen, waar de Jezuïeten er zoveel toe hadden bij-

gedragen om hele werelden zowel voor de Spaanse als voor de Portugese taal te winnen? Er worden vele redenen voor deze opheffing aangevoerd. De eerste is, dat de Sociëteit aan een soort aderverkalking zou geleden hebben. Doch een dergelijke algemene bewering gaat in geen geval op voor de generatie, die kort voor de opheffing aan bod was. Misschien zou men dat nog kunnen aanvaarden voor het begin van de achttiende eeuw, toen de Sociëteit nog helemaal niet de engte van het keurslijf voelde, waarin haar de ongetwijfeld verouderde ratio studiorum van 1599 dwong. In deze ratio studiorum was toen de moderne humanistische vorming alleen als grondslag voor de studie beschouwd. Aan de resultaten van de natuurwetenschappelijke, experimentele wetenschappen werd nog geen aandacht geschonken. Omstreeks het midden der achttiende eeuw begon dat echter anders te worden. Wij vinden in die jaren onder de Jezuïeten voortreffelijke geleerden op de verschillende gebieden der natuurwetenschap, zodat wij bepaald van een nieuwe opleving der Sociëteit vóór haar opheffing kunnen spreken.

Wij zullen later, wanneer wij de afzonderlijke staten in ogen-schouw nemen, hier nog nader op ingaan en beperken ons hier slechts tot een korte vermelding van enkele persoonlijkheden. Aan de observatie van de doorgang van Venus in 1769 namen niet minder dan twaalf Jezuïeten deel, op de door henzelf opgerichte sterren-wachten of in het hoge noorden, in St. Petersburg en in Lapland. Roger Boscovich, uit Ragusa geboortig, formuleerde in verscheidene geschriften filosofische gedachten over het wezen der stoffelijke wereld, vooral in een kosmologie, die in 1758 in Wenen verscheen. Na de opheffing der orde werd hij in 1773 met de leiding van de optische afdeling van het ministerie van marine in Parijs belast. De hofastronoom Augustin von Hallerstein was aan het keizerlijk hof in Peking gedurende dertig jaar de grote bevorderaar van alle weten-schappelijke arbeid en wisselde zijn wetenschappelijke, geografische en kartografische werken met die van geleerden in Europa uit. Hij stierf in 1774 in Peking, diep ongelukkig over het bericht van de opheffing der Sociëteit. Ook op het gebied der botanie vond een Jezuïet nieuwe wegen. Voor de plantenphysiologie was het belangrijk, dat N. Sarrabat, professor in de wiskunde te Marseille, in een verhandeling (verschenen in 1733 te Bordeaux) waarnemingen over het opstijgen van het plantensap publiceerde. Van de Franse Jezuïeten willen wij naast hem nog de mathematicus en natuurkundige Louis Bertrand Castel noemen, die in 1757 te Parijs overleed. Hij was lid van de meeste natuurwetenschappelijke academies en maatschappijen van zijn tijd.

Uit het bovenstaande zien we, dat er wel Jezuïeten waren, die inzagen, waar in de katholieke landen, die in de tijd der barokcultuur de leiding hadden gehad, een achterstand in de beoefening der weten-

schap te constateren was, en die hun beste krachten inspanden om die achterstand in te halen.

Verscheidene Jezuïetenmissionarissen onderscheidden zich verder onder de volkeren buiten Europa door hun prestaties in de taalwetenschap. De studie van het Sanskrit had de eerste stoot gekregen door Robert Nobili. Zijn opvolgers in Voor-Indië zetten zijn werk voort, vooral de Jezuïet Ernst Hanxleden († 1732), die afkomstig was uit het bisdom Osnabrück en in Goa werkte. Omstreeks de tijd van de opheffing der Sociëteit wijdde zich de Franse missionaris Gaston Laurent Coeurdoux met bijzondere ijver aan de studie van het Sanskrit († 1779 te Pondichéry). Hem komt de verdienste toe, dat hij als eerste het probleem van de Indo-Europese taalgemeenschap gesteld heeft in een mededeling, die hij in 1767 bij de Académie française inzond. In deze mededeling, die ongedrukt bij de Académie bleef liggen, wees hij op de gemeenschappelijke wortels van woorden uit het Latijn, het Grieks en het Sanskrit en trok daaruit de conclusie van een verwantschap tussen de volkeren die deze talen spraken. Bovendien schreef hij over dit thema in 1771-72 twee brieven, die pas in 1808 gedrukt werden, toen anderen hem met de publicatie van hun eigenlijk later gedane ontdekkingen waren voor geweest.¹⁾

Maar ongetwijfeld was in de loop der achttiende eeuw het aantal tegenstanders der Jezuïeten, vergeleken met de zestiende en zeventiende eeuw, belangrijk toegenomen. In Frankrijk waren het vooral de Jansenisten. Tussen hen en de Jezuïeten bestond een onverzoenlijke vijandschap. In Duitsland waren ook weer oude en nieuwe laster verhalen en vervalsingen van protestantse zijde verbreid, vooral in de tweedelige „Pragmatische Geschichte des Ordens der Jesuiten” van de Brunswijkse hoogleraar Johann Christoph Harenberg (Halle 1760). Het zogenaamde „bloedgericht” van Thorn, waar de burgemeester der stad en negen protestanten wegens een gewelddadige aanval op het Jezuïetencollege in 1724 door de Poolse overheid terechtgesteld waren, gaf aanleiding tot een der laatste formele aanklachten tegen de Duitse, subsidiair de Poolse Jezuïeten. Ten slotte waren daar nog de verzinsels bijgekomen, die van Portugal uit over het einde van de Jezuïetenstaat in Paraguay verbreid waren. Lissabon en Rome waren de centra van een perscampagne, die de stemming rijp moest maken voor een opheffing van de orde.

Als grond voor de opheffing van de Sociëteit worden ook nog critiek en vijandschap van de zijde der seculiere geestelijkheid en van die der andere orden vermeld. Inderdaad deden die zich toen sterk gelden, vooral op het gebied van het onderwijs, waar men de Jezuïeten verweet, dat zij naar een monopoliepositie streefden. Dergelijke tegen-

¹⁾ Over de Spaanse Jezuïet Hervás y Panduro, die ook nog bij deze taalgeleerden vermeld dient te worden, zie onder, hoofdstuk VI.

stellingen zijn er vanaf het begin geweest. Zij deden zich bij het principiële, moeilijk te beteugelen activisme der Jezuïeten vanzelf voor en blijven dat nog heden ten dage doen. Ondanks deze tegenstellingen is het overigens mogelijk, dat er een wedijver bestaat, waarbij geen concurrent bij voorbaat geheel wordt uitgesloten.

In ieder geval kan niet ontkend worden, dat geen orde zich blootgesteld zag aan een zo strenge en harde critiek van andere orden en van de wereldgeestelijkheid als de Sociëteit van Jezus. Wanneer we de diepere oorzaken daarvan willen opsporen, moeten wij de resultaten van een gewetensonderzoek lezen, die de streng onpartijdige en hooggeleerde ex-Jezuïet Giulio Cordara uit het grafelijk geslacht van Calamandrana in 1777 in een brief aan een andere ex-Jezuïet te boek stelde. In deze particuliere brief, die pas in de laatste tijd gepubliceerd is, schrijft hij: „Ik zeg, dat God in deze tijd de Sociëteit om een zeer ernstige fout wilde straffen, die min of meer, zij het ook onopgemerkt, ons allen gemeen is. Om die fout heeft Hij toegelaten, dat er geloof werd gehecht aan valse aanklachten van vorsten en dat de paus aan de aandring der vorsten heeft toegegeven Het is de hoogmoed, die God en de mensen het meest mishaaft en die eigenlijk het minst past bij ordesgeestelijken, die afstand hebben gedaan van de ijdelheden der wereld om de geringheid van het kruis na te streven.”¹⁾ In het vervolg van zijn brief wijst hij dan, zoals ook elders, op de prachtige huizen der Jezuïeten, hun kostbare kerken, overrijke inrichtingen en luidruchtige feesten, op het zoeken naar de bijval der mensen, naar vleierijen van vrienden en onderscheidingen door de groten der aarde, allemaal aanleidingen tot hoogmoed. Elders vergeet hij ook niet er op te wijzen, hoe trots de Jezuïeten waren, dat „haast alle koningen en vorsten van Europa alleen Jezuïeten als biechtvaders hadden, zodat de Jezuïeten eigenlijk alleen over heel Europa heersten”.²⁾ Met bittere woorden geselt hij hun trots op hun geleerdheid: „Sommigen beeldden zich in, dat alle geleerdheid van de wereld in de Sociëteit geconcentreerd was. Zij kenden geen andere schrijvers dan de onze, maar zij hadden voor alle andere minachting en verwaardigden zich nauwelijks hen te lezen.” Een bijzonder blijk van hoogmoed vindt hij, nadat de Sociëteit opgeheven was, nog daarin, dat iedere ex-Jezuïet het als een vernedering beschouwde om, na Jezuïet geweest te zijn, naar een andere orde over te gaan. Het heeft toch wel weinig zin, de bewijskracht van dergelijke karakteristieke bijzonderheden te willen verkleinen door er op te wijzen, dat de baroktijd, waarin de orde opkwam, als geen andere periode tot zelfoverschatting en hoogmoed verleidde

¹⁾ G. A l b e r t o t t i, Nove lettere di G. C. Cordara all'abbate Fabrizio Carafa. Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. T. 82 (Anno 1922-23) Disp. Xa, blz. 1069.

²⁾ C o r d a r a, De suis ac suorum rebus . . . commentarii. Miscellanea di storia patria, IIIa Serie 22 (Torino 1933), blz. 434.

en weinig prikkels bood tot oudchristelijke eenvoud en nederigheid. Hoe het type van de Uebermensch bij Jezuïeten kon onderwezen worden, hebben we vroeger bij de Spanjaard Gracián gezien.¹⁾

Toch moeten wij, wanneer we al deze gewichten in de schaal der schuld leggen, ook niet verzuimen om op de andere schaal het volle gewicht te laten wegen van het feit, dat een dergelijke schuldbekentenis door een lid der Sociëteit wordt afgelegd, door iemand die zichzelf daar niet bij uitzondert en juist daardoor duidelijk maakt, hoe hoog voor hem het ideaal van de Sociëteit stond. Van een orde, waarin het ideaal nog zo sterk gefundeerd stond op waarachtig geloof en Christelijk streven, kan niet gezegd worden, dat zij decadent is. Wij mogen ook nooit over het hoofd zien, op welke grandioze prestaties de Spaanse en Portugese Jezuïeten in de missies, vooral in Amerika, tot kort voor hun uitwijzing konden bogen. Het ligt voor de hand, dat al deze missieactiviteit de opperste kerkelijke leiding er van had moeten weerhouden de Sociëteit te ontbinden, wanneer zij niet door bijzondere omstandigheden daartoe gedwongen was.

Paus Clemens XIV zou haar zeker niet opgeheven hebben, wanneer ze onder zijn voorganger al niet in de Bourbonstaten onderdrukt was en wanneer hij zich niet blootgesteld had gezien aan een ongehoorde druk. In zijn werk „*De suis ac suorum rebus*” gaat daarom Julius Cordara, die een man met een zeer ruime blik was, in de verontschuldiging van paus Clemens XIV zover, dat hij schrijft: „Ofschoon niemand de Sociëteit meer toegedaan kan zijn geweest dan ik, weet ik niet, of ik ze in deze situatie ook niet had opgeheven; en ik geloof, dat onverschillig welke verstandige Jezuïet, als hij paus was geweest, hetzelfde had gedaan. De Kerk was namelijk in het grootste gevaar. Om dat af te wenden kon het voor gerechtvaardigd gehouden worden, niet alleen de Sociëteit, maar vrijwel alle religieuze orden op te heffen. Alles stond op het spel.”²⁾

De voornaamste reden der opheffing moet dan ook gezocht worden in de druk, die de Bourbonstaten op de paus uitoefenden. Wanneer wij die staten eens nader bezien, dan vinden wij daar de geest, die we sinds de aanvang van de achttiende eeuw voortdurend hebben zien groeien: de geest van het anticurialisme en anticlericalisme, waaronder zich nu ook het laïcisme duidelijk begint af te tekenen. De leke-ministers, die een leidend aandeel hebben bij de onderdrukking der Sociëteit, zijn vertegenwoordigers van die *raison d'état*, die het pausdom uit de buitenlandse politiek der Europese staten verdrongen had en streefde naar een staatssouvereiniteit in kerkelijke aangelegenheden, welke van de geprivilegieerde positie der Kerk in de Middeleeuwen zo goed als niets meer over wilde laten. In de tijd van het volgroeide

¹⁾ De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 621vv.

²⁾ „*De rerum summa agebatur*”, J. C o r d a r a, *De suis ac suorum rebus*... commentarii 408. Vgl. l. c., blz. 423v.

absolutisme was het voor hen nog meer zaak om uit de omgeving van de monarch, die hen van de ene dag op de andere kon ontslaan, iedereen te verwijderen, die zich tegen hun wensen verzette.

Zo richtten zich hun vijandschap en wantrouwen allereerst tegen de hofbiechtvaders uit de Sociëteit van Jezus, wier activiteit in details even moeilijk te controleren als te rechtvaardigen was. Het kwam de tegenstanders der Jezuïeten goed te stade, dat de algemene achting voor de hofbiechtvaders niet bepaald steeg, wanneer de vorsten, die onder hun geestelijke leiding stonden, door hun persoonlijke gedragingen aanleiding gaven tot morele verontwaardiging of tot boosaardige of meewarige spot. Aan de hoven der Bourbons waren het in die dagen vaak tegelijkertijd hofbiechtvaders en maitresses, die de barometers waren van de wisselingen in binnen- en buitenlandse politiek. De nadering van een catastrophe voor het absolute koningschap was daardoor niet meer af te wenden, doch ook de zielzorg van de Kerk stond aldus, en niet alleen aan het hof, aan de scherpste critiek bloot. Het ontbrak er nog maar aan — wat geen uitzondering was — dat de Jezuïeten als hofbiechtvaders een nationalistische politiek van hun vorst ondersteunden, zelfs tot een conflict met de paus toe. Toen de eerste Bourbon, Hendrik IV, de Jezuïeten weer in Frankrijk toeliet en een hunner als hofpredikant en geestelijk leidsman naast zich nam, had hij voorwaarden gesteld, die men in Rome slechts met ernstige bezwaren had aangenomen. De Jezuïeten moesten onder ede beloven, dat ze niets tegen de belangen van de koning zouden doen. De biechtvader van de koning zou daar borg voor blijven. Zodoende bond de Sociëteit zich meer aan de heerser dan deze aan de raad van zijn biechtvader. De Jezuïeten oogstten niet alleen aan alle kanten wantrouwen en jaloezie, maar zij konden zich er ook niet aan onttrekken om alle verscherpingen van het vorstelijk absolutisme te moeten goedkeuren en ten slotte door de vorst zelf smadelijk te worden prijsgegeven aan anticlericale ministers.

En daarbij kwamen dan — en maar in al te rijkelijke mate — nijd en jaloezie, leedvermaak, antipathie, vooroordeel en haat aan de ene kant, en aan de andere kant hoogmoed, starheid en ongelukkige ijver, verbonden met optimistische verblinding, waardoor het niet tot een tijdige koersverandering kwam. De benauwde atmosfeer der door intriges verpeste hoven bood aan een vastbesloten, door geen gewetensbezwaren geplaagde minister de mogelijkheid om door brutaal geweld voldongen feiten te stellen, die de Sociëteit overbluften en verlamden. Daardoor werden weer andere tegenstanders tot navolging geprikkeld om hun grote slag te slaan en hun actie tegen het oude bolwerk der Kerk tot een goed einde te brengen.

Van de laatste geschiedschrijver der oude Sociëteit van Jezus, de reeds genoemde en met recht hooggeachte Italiaan Giulio Cesare Cordara, hebben wij nog weloverwogen uiteenzettingen, waarvan men

erkennen moet, dat zij naar verantwoorde onpartijdigheid streven. De eerste aanleiding tot het losbreken der lawine, die in Portugal begon en zich steeds verder uit zou breiden, ziet hij in de strijd van Pombal met de Jezuïeten, allereerst met de biechtvaders van de koning.¹⁾ Wanneer de tijd voor een lawine rijp is, kan die soms door een enkele windstoot op gang gebracht worden.

Sinds Portugal zich in 1640 van de Spaanse heerschappij had vrijgemaakt en onder de dynastie der Braganza's weer een zelfstandige staat was geworden, had het in een langdurige strijd tegen Spanje niet alleen zijn onafhankelijkheid kunnen handhaven, maar bovendien uit de goudinvoer en de tabaksverbouw van Brazilië steeds groeiende bronnen van inkomsten weten te maken. Onder de langdurige regering van Johan V (1706-50) spreidde het hof in Lissabon een hernieuwde barokpraal ten toon, waar ook de Kerk rijkelijk van profiteerde. Dit geschiedde echter in het welberekende belang van de absolute monarchie, ongeveer zoals bij Lodewijk XIV in Frankrijk. Nadat de koning in zijn paleiskapel een rijk gedoteerd collegiaal kapittel had gesticht, verzocht hij daarvoor in 1716 van Clemens XI de oprichting van een tweede aartsbisdom, met een patriarchentitel, waardoor de luister van de koning nog verhoogd moest worden. In zijn wapen voerde de patriarch van Lissabon de pauselijke tiara met twee sleutels. De Franse gezant veroorloofde zich naar aanleiding daarvan een boosaardig bon mot: om tegen dergelijke namaaksleutels veilig te zijn zou men de sloten van de hemelpoort nu wel moeten veranderen! Uit dankbaarheid voor de geboorte van een troonopvolger liet Johan V in de jaren 1717-30 op een hoogte aan de kust in Mafra een geweldig bouwwerk optrekken, dat zowel een kerk als een klooster en een paleis omvatte. Architect en leider van de bouw was een geboren Regensburger, Johann Friedrich Ludwig, die vroeger in Rome voor de Jezuïeten had gewerkt. Als model diende het Escoriaal van Philips II bij Madrid, dat echter nog overtroffen moest worden. Met zijn lengte van tweehonderdeenenvijftig meter en zijn breedte van tweehonderdeenentwintig meter was het het grootste kloostergebouw van Europa. De kerk, met twee torens en een grote koepel in het midden opgetrokken, had, evenals de dom van Salzburg, de Sint-Pieterskerk in Rome tot voorbeeld. Terwijl de architectuur nog in een harmonieuze laat-barokstijl is uitgevoerd, toont het interieur een overladen decoratie met marmer en brons. Door het werk aan de beelden vormde zich een later door Machado de Castro geleide Portugese beeldhouwersschool. Om de op titels verzotte koning een waardige plaats te geven naast Spanje's „katholieke majesteit” en Frankrijks „allerchristelijkste

¹⁾ Julii Cordarae De suppressione Societatis Jesu commentarii. Atti e memorie della Accademia in Padua. N.S. 41 (1924) 49, 55. Zie verder „Nove lettere all'abate Fabrizio Carafa” in de Atti del Instituto Veneto T. 82 (1922-23) Disp. Xa, p. 1085vv.

koning" verleende paus Benedictus XIV in 1748 aan Johan V en zijn opvolgers de titel „rex fidelissimus", die voor Rome maar al te spoedig een zeer holle klank zou krijgen. De paus meende nog een andere wens van de koning te moeten vervullen door vier van zijn bastaarden met kerkelijke prebenden te begiftigen.

Een minder bedenkelijke rol heeft Johan V als bevorderaar der wetenschap gespeeld. Hijzelf sprak vier talen en interesseerde zich, overeenkomstig de oude maritieme tradities der Portugezen, voor wetkunde en astronomie, waarvoor hij een sterrenwacht bouwde. Voortreffelijk was de wijze, waarop hij de beoefening van geografie en geschiedenis in zijn land bevorderde. Wij danken aan hem de geografische opname van Portugal en zijn koloniën, de stichting van de koninklijke academie voor Portugese geschiedenis en ten slotte nog een prachtige uitgave van de Portugese dichters, een grote bibliotheek en een nieuwe verzameling van de oude wetten en verordeningen.

Er was echter één ding, waar hij niet aan dacht, hoewel het toen voor zijn land dringend nodig was en hij een bijzondere verplichting had om er voor te zorgen: de financiële toestand, die zwaar was geschokt door het handelsverdrag, dat in 1703 tijdens de Spaanse successieoorlog door de Engelse gezant Methuen gesloten was. In dat verdrag had Portugal aan zijn Engelse bondgenoten het monopolie voor de import van Engelse wol gegarandeerd, en sindsdien was het economisch totaal van Engeland afhankelijk geworden. Handel en industrie stokten, de defensie kon niet meer op peil gehouden worden. Ook liepen de inkomsten uit Brazilië terug. De pracht en de praal van het hof hielden daar geen rekening mee. Naar verstandige raadslieden luisterde de absolutistische heerser niet in zijn barokke zucht naar praal. De Cortes waren sinds 1698 niet meer bijeengeroepen. Alleen de geestelijke en wereldlijke adel, aan wie overigens het huis Braganza de troon te danken had, kon, met de hofbiechtvaders uit de Sociëteit van Jezus, als steun van het hofregime gelden. De generaal van de Sociëteit was niet geheel blind voor de neteligheid van deze situatie. Toen de vader van Johan V, Pedro II, zijn biechtvader Manuel Fernandes tot lid van de staatsraad benoemd had, had deze van de generaal reeds opdracht gekregen om dat politieke ambt neer te leggen.

Met de dood van Johan V begon zich aan het Lissabonse hof al spoedig een verandering af te tekenen. De zesendertigjarige koning Joseph I, die zijn vader in 1750 opvolgde, voelde zich weliswaar geheel als absoluut heerser, maar hij was traag en wekelijk, zonder zin voor ernstige arbeid. Hij wilde zich alleen met zijn liefhebberijen bezighouden en verspilde daar veel geld aan. Hij ging op in de jacht en in het genieten van muziek en toneel. Zijn theater was het vermaardste van zijn tijd. Voor de opera haalde hij de beste zangers naar Lissabon. De componist Davide Perez, die als hofkapelmeester zeer gevierd was, werd vorstelijk betaald. Voor de regeringszaken toonde de koning

echter in het geheel geen belangstelling. Hij vond maar nauwelijks de tijd om zijn handtekening onder de koninklijke besluiten te zetten. Wanneer iemand de gehele last der regering van zijn schouders zou nemen, zou dat met zijn eigen wensen stroken.

En de man daarvoor meldde zich spoedig in de persoon van Sebastian Josef de Carvalho e Mello, die in 1759 tot graaf van Oeyras en in 1770 tot markies van Pombal werd verheven. Onder deze laatste naam, die wij thans van meet af aan voor hem gebruiken, is hij wijd en zijd bekend en . . . omstreden als verbitterd vijand der Jezuïeten en almachtig dictator in Portugal. De Richelieu van Portugal wilde hij worden. Zijn macht overtrof die van de Franse kardinaal nog. Geen minister heeft zich in de tijd van het absolute koningschap zoveel macht veroverd en deze zo lang — gedurende zesentwintig jaren — in steeds stijgende mate uitgeoefend als Pombal. Hij was in 1699 geboren uit een familie, die tot de lagere adel behoorde, en wist zich door een diplomatieke loopbaan op te werken. Van 1739 tot 1745 vertoefde hij als gezant in Londen. Daar maakte hij de laatste tijd mee van de almachtige leider der Whigs, Robert Walpole. Deze wist het met de terugdringing van Kerk en godsdienst zover te brengen, dat er toen in Londen gezegd kon worden, dat onder de hogere standen iedereen begon te lachen, wanneer er over godsdienst werd gesproken. Pombal, die zich Walpole wel als voorbeeld zal hebben gekozen, had overigens in Londen ook kunnen zien, hoe een minister na een ambtsduur van vele jaren ten val kon geraken, en hoe, toen dit Walpole overkwam, de godsdienst zich in de Methodistische beweging terstond weer begon te roeren. Later ging hij als gezant naar Wenen, waar hij zijn tweede vrouw, de dochter van de Oostenrijkse veldmaarschalk Daun, trouwde. Dit kwam hem in zijn eigen land te stade bij de moeder van de koning, een dochter van keizer Leopold I. Sindsdien onderhielden de Oostenrijkse gezanten in Lissabon goede relaties met hem. Hun objectieve berichten geven ons een getrouw beeld van de brute heerschappij, die hij grondvestte door iedereen onder de voet te lopen, die met hem zou kunnen concurreren.

De hofadel en de Jezuïeten stonden hem daarbij vooral in de weg. Met de Jezuïeten geraakte hij het eerst in conflict over de Indianen-reducties, die zij in Paraguay gesticht en tot hoge bloei gebracht hadden. Hij vermoedde daar grote rijkdommen en sloot daarom in 1750 een verdrag met Spanje, waardoor het gebied der zeven reducties, in de huidige Braziliaanse staat Rio do Sul gelegen, aan Portugal werd afgestaan, in ruil voor Portugese gebieden aan de La Plata in het tegenwoordige Uruguay.¹⁾ Toen de Indianen zich niet goedschiks wilden laten verplaatsen, gaf hij de schuld daarvan aan de Jezuïeten-missionarissen. Zijn ergernis werd nog heftiger, omdat er in de door

¹⁾ Vgl. De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 207vv, 477vv.

Spanje afgestane gebieden niets van de verwachte schatten werd gevonden. Hij luchtte zijn woede door in heel Europa lasterlijke geschriften over de Jezuïeten te laten verbreiden. Een daarvan (zogenaamd in São Paulo in 1756 gedrukt) bevatte een „Geschiedenis van koning Nicolaas I, koning van Paraguay en keizer der Mammelukken”. Het is een leugenverhaal over een Spaanse lekebroeder van de Jezuïeten, die onder de Indianen in Paraguay als keizer der Mammelukken een rijk had willen stichten. Mammelukken heetten in Zuid-Amerika de halfbloeden uit Europeanen en Indianen, die op hun rooftochten en slavenjachten ook de Jezuïetenreducties herhaaldelijk geteisterd hadden. Ook de Jezuïetenmissionarissen in Noord-Brazilië haatte Pombal. Daar had hij namelijk zijn onbekwame broer Francisco de Mendonça Furtado tot stadhouder laten benoemen; deze berokkende de Jezuïeten de grootste moeilijkheden en dit was voor hen een reden om voor zijn ontslag te ijveren.

In verband daarmee raakte Pombal in een steeds scherper conflict met de verdienstelijke Jezuïet Gabriël Malagrida, die in Noord-Brazilië sinds vele jaren prachtig werk had verricht en intussen ook in Lissabon, waarheen hij herhaaldelijk terugkeerde, aan het hof tot groot aanzien was gekomen en als een heilige vereerd werd. Als biechtvader had hij nauw contact met koning Johan V en diens gemalin. Deze laatste had hem, toen zij haar dood voelde naderen, in 1753 weer uit Brazilië ontboden om haar, zoals hij haar beloofd had, in haar laatste uur ter zijde te staan. Ook onder Joseph II was Malagrida's invloed nog groot. Pombal legde het er op aan, hem te verdringen. Na de verschrikkelijke aardbeving, die Lissabon op Allerheiligen 1755 teisterde, spitsten zich de tegenstellingen heftig toe. Terwijl Pombal de ontstelde koning er toe trachtte te krijgen — hetgeen ongetwijfeld zijn taak was — om alles in het werk te stellen tot leniging van de materiële ellende en tot wederopbouw van de verwoeste stad, ontplooiden de Jezuïeten een grootscheepse activiteit om onder de indruk van de catastrofes bij de bevolking door preken en geestelijke oefeningen een godsdienstige bezinning teweeg te brengen. Malagrida ging alle anderen daarin voor. Hoog en laag gingen naar de preken der Jezuïeten luisteren en dezen konden hopen een soortgelijke godsdienstige hergeboorte teweeg te brengen als eens ten tijde van Michelangelo in Rome, na de Sacco di Roma, te zien was (1527). Doch daarvoor was de geestelijke bodem in Lissabon al te zeer uitgedroogd en wat er zich aan kiemen begon te ontplooiën, vertrapte Pombal met ruwe voet. Hij vreesde namelijk, dat hem zo de leiding zou ontschieten. Het gelukte hem de hulpeloze koning angst aan te jagen voor een „opstandige beweging” en de verdenking daarvan op de Jezuïeten te schuiven. Al hun biechtvaders werden van het hof verwijderd. Malagrida moest Lissabon verlaten, maar dat verhinderde niet, dat velen hem volgden.

Weldra wist Pombal de koning tot verdere stappen te bewegen. In Rome deed Joseph zijn beklag over de gedragingen der Jezuïeten in Portugal en in de overzeese gebieden. Paus Benedictus XIV benoemde, om daarnaar een onderzoek in te stellen, in 1758 de Portugese kardinaal Francisco de Saldanha tot pauselijk visitator. Saldanha was een familielid van Pombal en had zijn gehele carrière aan deze te danken! Er zou vooral een onderzoek gedaan moeten worden naar de handelsmanipulaties der Jezuïeten. Er was hun namelijk verweten, dat de staatsfinanciën daar schade door hadden geleden. Zonder een behoorlijk onderzoek ingesteld te hebben, liet Saldanha weldra aan alle Jezuïeten in het diocees van de patriarch van Lissabon het preken en biechthoren verbieden.

Ten slotte sloeg Pombal een slag, waarmee hij de hofadel en de Jezuïeten tegelijk trof. Een aanslag op de koning gaf hem daartoe de gelegenheid. Toen de koning in de nacht van 3 op 4 September 1758 in een rijtuig terugkeerde van een bezoek bij de vrouw van de jonge markies van Tavora, met wie hij zeer vertrouwelijk omging, was er op de wagen geschoten. De koning had een lichte blessuur aan de rechterarm, zijn dienaar Texeira, die naast hem zat, was zwaarder gewond. Naar alle waarschijnlijkheid had men niet geweten, dat de koning in het rijtuig zat, en was de aanslag gemunt op de dienaar, die voor de koppelaar werd aangezien bij deze ongeoorloofde verhouding van de koning. Nadat verscheidene weken lang de meest uiteenlopende geruchten over de verwonding van de koning de ronde hadden gedaan, werd tegen de leden der zeer geziene familie Tavora een proces wegens hoogverraad ingeleid. Een rechtvaardig vonnis was wel het laatste wat men kon verwachten. Verschillende leden der familie Tavora werden, met enige van hun bedienden, als schuldig aan poging tot moord op de koning onder gruwelijke martelingen terechtgesteld. Ook Jezuïeten werden in deze troebele affaire betrokken.

Pombal ging voort met het verbreiden van oude en nieuwe aanklachten tegen de Sociëteit. In de jaren 1759-60 werden de Jezuïeten uit Portugal en zijn koloniën uitgewezen en naar de Kerkelijke Staat gezonden of in de gevangenis geworpen. De Portugese bisschoppen moesten de maatregelen van Pombal maar goedkeuren. Pater Malagrida liet hij door de Portugese inquisitie, aan wier hoofd hij zijn broer Pablo de Carvalho had weten te brengen, als ketter aanklagen. Op 20 September 1761 werd de tweeënzeventigjarige missionaris, die waarlijk niet tot schande van Portugal gewerkt had, in tegenwoordigheid van de koning en het gehele hof als ketter geworgd en verbrand. Clemens XIII noemde hem een heilige en in het jaar 1887 werd in zijn geboortestad Menaggio aan het Comomeer met recht een monument voor hem opgericht.

Eén ding had Pombal in zijn door haat gevoede actie tegen de Sociëteit van Jezus nog niet bereikt. Hij wilde dat zijn voorbeeld door

de andere katholieke staten werd nagevolgd en dat ten slotte de paus er door de kerkelijke opheffing der Sociëteit zijn goedkeuring aan zou geven. Hij zou deze wensen beide in vervulling zien gaan.

In Spanje, Napels, Parma en Piacenza volgden verwante kringen en staatslieden het Portugese voorbeeld na. Ofschoon in Spanje de satiren van de Jezuïet Isla over de preken der bedelmonniken en de critiek der Jezuïeten op de geschriften van de geleerde Augustijn kardinaal Noris de andere orden gekwetst hadden, was toch het volk onmiskenbaar vóór de Jezuïeten. Aan het hof echter heerste een hun vijandige stemming. Zij had zich al in 1755 geuit door de verwijdering van Rábago, de biechtvader van de koning, waarbij koningin Barbara, een Portugese prinses, een grote rol speelde. Scherper spitste zich de situatie in 1766 toe, naar aanleiding van een oproer dat gericht was tegen de buitenlandse ministers. Dit oproer was uitgelokt door een verbod om de nationale kledij — breedgerande hoeden en lange mantels — verder te dragen. In plaats daarvan waren pruik en Franse driesteek aanbevolen. Voor dit oproer werden de Jezuïeten aansprakelijk gesteld en dat was een aanleiding om hen van hoogverraad te betichten. De fiscaal Campomanes, die wij reeds als vertegenwoordiger van regalistische denkbeelden noemden, diende een aanklacht wegens hoogverraderlijke intriges tegen de Sociëteit in. Op 2 April 1767 ondertekende Karel III het besluit tot uitwijzing der Jezuïeten. Het werd ten uitvoer gelegd door de president van de staatsraad, Aranda, een man die vol was van de ideeën der Verlichting en later de eerste vrijmetselaarsloge in Madrid stichtte. Naar het voorbeeld van Portugal werden de Spaanse Jezuïeten in schepen geladen, eerst op Corsica, daarna in Genua aan land gezet en ten slotte naar Noord-Italië of de Kerkelijke Staat afgeschoven.

In Napels werd, sinds het vertrek van koning Karel naar Spanje (1759), namens zijn onmondige zoon Ferdinand IV geregeerd door minister Tanucci, een geestverwant van Pombal en Aranda. Reeds toen verkondigde deze, dat de Jezuïeten eenmaal hetzelfde lot zou treffen als de orde der Tempeliers. Toen Ferdinand IV mondig verklaard was, haastte Tanucci zich om eveneens de Jezuïeten uit te wijzen en naar de Kerkelijke Staat te sturen.

In het hertogdom Parma-Piacenza ging de Fransman Du Tillot tijdens de minderjarigheid van Ferdinand I op dezelfde wijze te werk als Tanucci in Napels. De zestienjarige hertog schreef aan zijn oom, koning Karel III van Spanje, dat het voor hem een ereplicht was diens voorbeeld te volgen. En het voorbeeld van Spanje werd ook inderdaad nauwgezet gevolgd: in 1768 werden de Jezuïeten plotseling door een decreet over de grens gezet.

Enigszins anders was de onderdrukking van de Sociëteit in Frankrijk in haar werk gegaan. Ook daar ontbrak het niet aan lieden, die bereid waren het Portugese voorbeeld te volgen. Choiseul, de

invloedrijkste minister in Parijs, had reeds in 1759 bij een bespreking van de gebeurtenissen in Portugal als zijn mening te kennen gegeven, dat de monarchen het recht hadden om religieuze orden, die tot niets nut waren, uit hun staten te verdrijven. Hoewel Choiseul in zijn *memoires* ontkent, dat hij de verdrijving der Jezuïeten veroorzaakt heeft, heeft hij, de vriend van Voltaire, er toch een aandeel in gehad door hun de bescherming van het hof te onttrekken; hij toonde daarbij overigens niet de brutoheid van een Pombal. In het algemeen trok hij in die tijd één lijn met de bekende *maitresse* van de koning, Madame de Pompadour.

De Jezuïeten hadden in Frankrijk nog een sterke positie, waaraan niet zo gemakkelijk te tornen viel. De Sociëteit telde er negenentwintig-honderd leden; daar kwamen nog honderdvijftig missionarissen bij. Zij had vierentachtig colleges en vierenzestig huizen, over vijf provincies verdeeld, en ontplooid in de zielzorg, in geestelijke oefeningen en niet op de laatste plaats in publicaties een grote activiteit. Het Jezuïeten-tijdschrift „*Mémoires de Trévoux*” bestreed meer dan ooit de anti-godsdienstige richtingen.

In de Franse parlementen echter hadden de Jezuïeten verbitterde tegenstanders, die de koning het vuur na aan de schenen bleven leggen. Aan deze tegenstanders hebben de Jezuïeten, die op hun sterke positie al te voorbarig vertrouwden, zich zelf in handen gegeven door de zaak van pater Lavalette. Deze had het bestuur van de Franse missie op de Kleine Antillen en wilde zijn missie, die diep in de schuld stak, door grote handelsondernemingen op het eiland Martinique weer op de been helpen. Daarbij liet hij zich verleiden tot gewaagde, door het kerkelijk recht en de regel van zijn orde verboden speculaties. Het échec van zijn ondernemingen werd goeddeels veroorzaakt door de toen (1756) weer uitgebroken oorlog tussen Engeland en Frankrijk. Toen de Parijse provincie, waar de Amerikaanse missie onder stond, de vervallen wissels van Lavalette niet wilde honoreren, werd zij door de rechtbank tot betaling veroordeeld. Toen deed de Parijse provinciaal een beroep, niet op de staatsraad, maar op de grote vijand der Jezuïeten, het Parijse parlement. Niet alleen verklaarde dit, dat de generaal der orde met het gehele vermogen der orde aansprakelijk was, maar het veranderde de rechtszaak in een crimineel proces en bracht de constituties van de orde voor het gerecht.

Toen ten slotte de publieke opinie, door smaadschriften opgehitst, partij koos tegen hen, probeerden de Parijse Jezuïeten zich te redden door in 1762 te verklaren, dat zij afstand wilden doen van de privilegiën van hun orde en de Gallicaanse artikelen van 1682 wilden houden. Koning Lodewijk XV, die hun daarbij behulpzaam wilde zijn, stelde voor, dat ze de Franse assistentie onder een vicaris-generaal zouden stellen, die onafhankelijk was van de Romeinse generaal. De generaal, Ricci, liet de beslissing daarover aan paus Clemens XIII. Na rijp overleg

gaf deze als zijn mening te kennen, dat de eis van de koning afgewezen moest worden. Hij sprak daarbij de gedenkwaardige woorden: „Laat ze zijn zoals ze zijn, of laat ze anders niet zijn!”¹⁾ Daarmee waren verdere onderhandelingen onmogelijk.

Tevergeefs kwamen Franse prelaten en bisschoppen herhaalde malen voor de Sociëteit op. Het parlement verordende de sluiting der Jezuïetencolleges. Spoedig volgde toen de confiscatie van de goederen der Jezuïeten. Op 6 Augustus 1762 werd de Sociëteit in Frankrijk, als zijnde „in regels, moraal en handelwijze zedelijk slecht en gevaarlijk voor staat en Kerk”, veroordeeld en ontbonden. De individuele leden konden alleen in het land blijven en als priester werkzaam zijn, wanneer zij hun orde afzwoeren en zich onder de bisschoppen plaatsten. Ook de biechtvaders van de koninklijke familie moesten het hof verlaten. Nadat de koning op 1 December 1764 de besluiten van het parlement bekrachtigd had, kon paus Clemens XIII de eer van de Sociëteit tegenover deze nieuwe slag alleen nog maar redden door haar in de bul „Apostolicum pascendi” van 7 Januari 1765 opnieuw te bekrachtigen.

Nog één doel was door Pombal en zijn geestverwanten niet bereikt: de opheffing van de Sociëteit van Jezus door de paus. Nadat Pombal in 1760 de nuntius uit Lissabon had weggestuurd en de betrekkingen met Rome had verbroken, maakte hij het door Rome nagestreefde herstel van de betrekkingen afhankelijk van de algehele opheffing der Sociëteit door de paus. Ook de Bourbonstaten begonnen langdurige onderhandelingen, eerst Frankrijk onder Choiseul, daarna Spanje, dat de doorslag gaf. Op 16 Januari 1769 boden zij de paus een memorandum aan, waarin zij categorisch de kerkelijke opheffing eisten. Diep ontsteld was Clemens XIII van plan in een kardinaalsvergadering, die tegen 3 Februari bijeen was geroepen, de zaak in discussie te brengen. De dag te voren, op 2 Februari 1769, vond zijn moeilijk leven een einde.

Bij het daarna volgend conclaaf stelden de Bourbons alles in het werk om een candidaat te laten kiezen, die hun eis tot opheffing zou

¹⁾ Cordarae De suppressione Societatis Jesu commentarii. Atti e Memorie d. Accademia in Padua. N.S. XLI (1925), p. 78:

„Haec privatim inter Patres jactata Riccius ad Pontificem detulit, qui (sic!) rebus omnibus pensatis, ad extremum praecise rejiciendam Regis postulationem censuit, atque in illam erupit vocem: Aut sint ut sunt, aut non sint. Quo omnis illa tractatio quam brevissima abrupta finitaque est.”

De vroegere strijdvraag over de auteur van deze vaak geciteerde uitspraak is daarmee beëindigd. Vgl. L. Koch, Jesuitenlexikon, blz. 1647. Zoals Dur, Jesuiten-fabeln 2 A. 357 A. 1 al vermoedde, is in de tekst van Döllinger, Beiträge zur polit., kirchl. und Kulturgeschichte III (1882), 35, het beslissende „qui bus rebus omnibus pensatis” een onjuist citaat. De juiste tekst uit dit geschrift „De suis” van Cordara, waarvan door Döllinger slechts uittreksels worden gegeven, vindt men thans ook in de Miscellanea di storia patria IIIa Serie (1933), blz. 302.

inwilligen. Op grond van hun vetorecht sloten Spanje en Frankrijk drieëntwintig kardinalen als kandidaten uit, omdat ze hun te pro-Jezuïetisch leken. Nadat ze van kardinaal Ganganelli, die tot de Minderbroeders-Conventuelen behoorde, een mondelinge verklaring hadden gekregen, die hen deed hopen dat ze hun doel zouden bereiken, werd deze gekozen. Hij noemde zich Clemens XIV (1769-74).

Spoedig na de aanvaarding van zijn pontificaat begonnen de Bourbons er bij Clemens XIV op aan te dringen, dat hij nu de opheffing zou doorzetten. Hij bleef talmen en stelde zich ten slotte vooral op het standpunt, dat hij het slechts wilde doen, als alle katholieke machten het zouden wensen. Daarbij dacht hij voornamelijk aan Oostenrijk. In Wenen was de vrome keizerin Maria Theresia de Jezuïeten goed gezind; zij vond er een genoeg in, hun herhaaldelijk blijken van haar vertrouwen te geven. Ook hier waren de biechtvaders van het hof Jezuïeten. Hun katechetische missies, die zij toen met veel succes ondernamen, werden zeer gewaardeerd.

Toen de Bourbons de keizerin begonnen te bewerken om haar toestemming te krijgen, wilde zij de opheffing aan de beslissing van de paus overlaten. Haar neutrale houding bevredigde echter sommige invloedrijke lieden uit haar omgeving niet. Hiertoe behoorden niet alleen haar zoon Joseph II, die sedert 1765 mederegent was, maar vooral de staatskanselier Kaunitz en de lijfarts van Swieten, die beiden doordrenkt waren van de geest der Verlichting en van het Janse-nisme, alsmede de proost van het Augustijnenstift St. Dorothea, Ignaz Müller, die sinds 1767 biechtvader van de keizerin was. Ten slotte had de keizerin nog persoonlijke redenen om haar toestemming niet langer te weigeren. Zij hoopte namelijk voor haar dochters op huwelijken met Bourbonprinsen. Zo huwelijkte zij in 1768 aarts-hertogin Karoline Maria uit aan koning Ferdinand IV van Napels, in 1769 Maria Amalia aan hertog Ferdinand I van Parma, in 1770 de jongste, aan wie het meeste geluk was toegedacht, Marie Antoinette, tot haar diep ongeluk aan de Franse dauphin, de latere koning Lodewijk XVI. Zo nam de moederlijke bezorgdheid van Maria Theresia de laatste steun weg, die de paus nog bij het Weense hof dacht te vinden.

Nog geruime tijd probeerde Clemens XIV de zaak op de lange baan te schuiven. Met ernstiger dreigementen werd hem nu schrik aangejaagd; er werd gesproken over een bezetting van de gehele Kerkelijke Staat en over opheffing van alle religieuze orden! Ten slotte begon de niets ontziende Spaanse gezant Moñino de paus persoonlijk te bewerken; ¹⁾ hij bewoog hemel en aarde, totdat Clemens zich gewonnen gaf en van Moñino een concept voor de opheffingsbul aannam. Hierin werden nog maar weinige wijzigingen aangebracht. In de bul „Dominus ac Redemptor” van 21 Juli 1773 werd door het

¹⁾ Zie in hoofdstuk VI.

opperhoofd der Kerk volgens de wens der katholieke grootmachten de Sociëteit van Jezus opgeheven. Spoedig kreeg toen de paus de gebieden van Avignon en Benevento terug, die ten gevolge van de maanbrief van Clemens XIII in 1768 bezet waren.¹⁾

Hier zijn we eigenlijk pas aan het tragisch einde der barokperiode gekomen, die de Jezuïeten met hun geest bezield hadden en waarin de katholieke grootmachten de voornaamste politieke factoren waren geweest. Het meest verrast en ontsteld door de opheffing waren de Jezuïeten zelf. Zij hadden dit niet voor mogelijk gehouden. „Nooit,” zegt de Jezuïetengeschiedschrijver Cordara, „had ik me kunnen voorstellen, dat de paus zich, om de koning van Spanje ter wille te zijn, van zijn uitstekendste keurkorps zou beroven en zijn eigen pezen zou doorsnijden. Want al dienen alle orden de paus, de Sociëteit was toch zijn dapperste en trouwste legioen.”²⁾

De bittere gevoelens, die de Jezuïeten en hun vrienden bezielden, werden nog verhevigd door het lot van Lorenzo Ricci, de generaal van de orde. Deze, een vreedzame en bescheiden natuur, vermaande nog in zijn laatste schrijven de zijnen tot broederlijke liefde en geduld, tot verstandig gedrag en evangelische eenvoud, tot een goed voorbeeld en de beoefening van een innige godsvrucht. Spoedig na de opheffing werd hij gearresteerd en hij stierf na twee jaar gevangenschap in de Engelenburch (24 November 1775). Kort voor zijn dood betuigde hij in een plechtige mededeling zijn eigen onschuld en die van de zijnen, en schonk vergiffenis aan allen, die de ondergang der orde teweegebracht hadden.

Vele Jezuïeten waren er van overtuigd, dat de Sociëteit op haar herstel kon rekenen, zodra de boeien van het pausdom geslaakt zouden worden. Indien we dat in het oog houden, kunnen we met Cordara³⁾ het niet eens als een zo groot ongeluk beschouwen, dat de orde tijdelijk was opgeheven voor de tijd, waarin het absolutisme der vorsten vernietigd werd. Het zou voor haarzelf waarschijnlijk een veel groter ongeluk geweest zijn, als zij in die tijd nog overeind gestaan had. Zij was opgekomen in de tijden, dat de grondslag voor het vorstelijk absolutisme gelegd werd, en zou in de woelingen, die spoedig na de opheffing een aanvang namen, zonder twijfel haar lot aan dat van de hoven gebonden hebben, waaraan zij op zovele wijzen vastgeketend was. Dan zouden wij de Jezuïeten ontmoet hebben in de gelederen

¹⁾ Zie boven blz. 29.

²⁾ Atti d. Accademia in Padua XLI, blz. 120.

³⁾ „E un pezzo ch'io vado dicendo che i Gesuiti dovevano ringraziare Iddio di più non essere al mondo. Ma ora più che mai torno a dirlo.” Lettere di Cordara a Fr. Cancellieri, public. a cura di G. Albertotti (Modena 1912), nr 299, blz. 197 (brief van 7 Mei 1781). — De hoop op het herstel der Sociëteit had Cordara reeds in 1779 op het einde van zijn groot historisch werk „De suis” uitgesproken. Vgl. de reeds meermalen geciteerde uitgave in de „Miscellanea di storia patria”, blz. 438.

van de Vendeeërs, de emigranten, de opstandelingen in Spanje en wellicht ook onder de eerste Carbonari in de wouden van Calabrië. Verscheidenen onder hen zouden dan heldenfiguren zijn geworden, zoals de Capucijn Haspinger in Tirol naast Andreas Hofer. Het aantal martelaren in de tijd van de revolutie zou door hen zeker nog aanzienlijk vergroot zijn. Dat zij echter de revolutie gekeerd zouden hebben of dat door hen de val van Napoleon vervroegd zou zijn, is nauwelijks te veronderstellen. Zij zouden dus de strijd alleen maar verbitterder gemaakt hebben en dan zou het voor de Kerk toch wel moeilijker geworden zijn om bij de herordening van Europa terstond weer aan haar wederopbouw te gaan werken. Er valt wel nauwelijks aan te twijfelen, dat de hoogste leiding van de Sociëteit toen niet goed heeft begrepen waar de tijd om vroeg. Zij bond zich te zeer aan de katholieke hoven. Het zou zeker aanbeveling verdiend hebben de hofbiechtvaders, zo niet van de hoven terug te roepen, dan toch in aantal te beperken. In het uitsluitende vertrouwen op de vorsten toonde de Sociëteit dezelfde zwakheid als de Romeinse Curie. Nog meer critiek kan op de leiding uitgeoefend worden ten aanzien van het studieprogram. Zij liet na, de verouderde „ratio studiorum” naar de eisen des tijds te wijzigen. Er waren enige Jezuïeten die daar begrip voor toonden. Des te meer valt het op, dat de generaals, die toch anders eerder te veel dan te weinig tot aanpassing geneigd waren, de hervorming van het studieprogram niet ter hand namen. Terwijl op het einde der zestiende eeuw de Jezuïetencolleges geheel op de hoogte van hun tijd stonden, kon men op het einde van de achttiende zien, dat zij niet meer mee konden. Zij oefenden niet meer de gebruikelijke aantrekkingskracht uit en genoten nog maar nauwelijks de vroegere hoogachting. Van de jongelieden uit de hogere standen, die bij hen ter school waren gegaan, sloten maar al te velen zich spoedig bij de aanhangers der Verlichting aan. De Jezuïeten, die in de zielzorg werkzaam waren, maakten zich aan een al te grote toegeeflijkheid tegenover het volksgeloof schuldig. Men zou bij hen iets meer van die critische geest hebben kunnen wensen, die de geleerde medewerkers aan de „Acta sanctorum” zich tot plicht stelden.

Tot op zekere hoogte valt het te begrijpen, dat de voorstanders der opheffing de achterlijkheid der katholieke landen als argument gebruikten. Tot de grimmigste vijanden der Jezuïeten, die in Rome op de ontbinding aanstuurden, behoort de Genuëes Grimaldi, die eerst Spaans gezant in Parijs, daarna eerste minister van Karel III in Madrid was. In een brief aan Tanucci in Napels uit het jaar 1761 beroept hij zich voor zijn kerkelijke hervormingsplannen in de volgende bewoordingen op de achterlijkheid der katholieke staten: „Ik heb opgemerkt, dat de staten meer of minder bloeiend zijn, naarmate ze meer of minder aanhankelijkheid tonen aan het Romeinse hof. De oorzaak is duidelijk en ik verbaas me alleen, dat men die oorzaak

niet met wortel en al wegneemt. Mijn meester, de koning, ziet dat heel goed in. Hij heeft mij dat al herhaaldelijk laten blijken . . .” Grimald zegt dan verder, dat het euvel niet zozeer bij de seculiere als bij de reguliere clerus ligt.¹⁾

Bij de lagere clerus viel zeker een algemeen gebrek aan ontwikkeling waar te nemen. Nu zou het bepaald zeer onbillijk zijn, daarvoor de Jezuïeten geheel of zelfs maar grotendeels aansprakelijk te stellen. De oorzaken daarvan liggen in de grote geestelijke crisis der achttiende eeuw, waarmee wij ons nog uitvoeriger zullen moeten bezighouden. Dat de schuld hiervoor niet alleen op de Jezuïeten mag geschoven worden, blijkt toch reeds alleen uit het feit, dat met de opheffing zeker niet eensklaps een verandering intrad. In het bijzonder Pombal's grote hervormingsplannen lieten na zijn val alleen ruïnes achter, zowel in de Kerk als in de staat; een noemenswaardige verbetering hadden ze niet gebracht. Dat bewijzen ons de waarnemingen, die een generatie later de nuntius Pacca in Portugal deed.

Pacca vertoefde van 1797 tot 1802 in Portugal en wist verstandig en zonder conflicten — maar ook zonder iets te bereiken — met de Portugese autoriteiten om te gaan. Het was hem ook niet onbekend, dat de Portugezen door de protestanten als een half-barbaarse, in diepe onwetendheid verzonken natie beschouwd werden. Hij wenste eveneens, dat „een wijs bewind er zich op toe zou leggen om onder de hogere standen een betere opvoeding te bevorderen en de lagere standen der bevolking door een goed geleid onderwijs op een hogere trap van beschaving te brengen”. Maar van een door de hooggeroemde Pombal bewerkte verheffing van het land kon hij niets bemerken. Landbouw zowel als handel en industrie waren in verval gebleven, leger en marine verkeerden in een beklagenswaardige toestand. Van een beoefening van wetenschap en kunst mocht nauwelijks gesproken worden. De inkomsten uit de koloniën waren nog verder teruggelopen. De geest, die Pombal op de universiteit van Coimbra had gebracht, had alles alleen maar verergerd. „De lagere klassen van het volk leven in diepe onwetendheid en de regering bekommert zich niet bijster om het volksonderwijs. Ja, ik moet er met leedwezen aan toevoegen, dat de geestelijkheid er weinig voor deed. Deze onwetendheid leidde natuurlijkerwijze tot bijgeloof en kon op een goede dag tot een ramp worden, wanneer een fanatieke nieuwlichter . . . door verleidelijke taal het onwetend en oproerig gepeupel tegen regering en Kerk zou ophitsen. Evenmin werd er iets gedaan om de wilde en bloeddorstige aard van het volk te verzachten. Integendeel, men nam door het wrede schouwspel der stierengevechten alle afschuw voor bloedvergieten weg en voedde aldus nog zijn aangeboren wreedheid.”²⁾

¹⁾ Pastor XVI, 1, blz. 716.

²⁾ Pacca, Notizie sul Portogallo (Velletri 1835), blz. 3, 113v.

Pombal had wel juist gezien, dat zijn natie bij de andere volken was achtergebleven, en zijn pogen om deze achterstand in te halen was een eis van de tijd, waarvan de vervulling zeker nagestreefd verdiende te worden. Maar ten gevolge van zijn waanzinnige heerszucht, zijn baatzuchtig karakter en zijn niets ontziende jaloezie tegenover hen, die hij als helpers in zijn werk had moeten betrekken, bereikte hij niets en bedierf hij nog veel. Het ergste wreekte zich de verdrijving van de Jezuïeten uit de koloniën. Niet alleen voor de culturele ontwikkeling van Zuid- en Midden-Amerika in het algemeen, maar in het bijzonder ook voor Portugal en Spanje was de niet te rechtvaardigen, wrede verdrijving der Jezuïetenmissionarissen een ramp, een politieke dwaasheid, die alleen door blinde haat ingegeven kon worden.¹⁾ Pacca heeft geen ongelijk, wanneer hij schrijft: „Nadat zij verdreven waren, keerden na enige tijd verscheidene van deze stammen terug tot het heidendom en tot hun vroegere wildheid. Zo verloor die kroon (van Portugal) talrijke onderdanen, die vooral voor de marine, zowel met het oog op de visserij als op de oorlog, van groot nut hadden kunnen zijn. Het Portugese ministerie schaamde zich niet om de lasterlijke beschuldiging te verzinnen, dat de Jezuïeten er naar gestreefd hadden zich van die provincies meester te maken en zich daar als souverainen op te werpen. Het liet berichten verspreiden over een oorlog, die door de Jezuïeten zou zijn begonnen. Men trachtte de mensen diets te maken, dat de beide voortreffelijke missionarissen van deze Sociëteit in Brazilië, de paters Meisterburg en Eckart,²⁾ twee Duitse ingenieurs waren geweest en dat zij uit Europa naar Brazilië waren gestuurd om de artillerie der Jezuïeten tegen de legers van Portugal en Spanje te leiden en te commanderen. Wanneer die wrede en onbillijke verdrijving niet had plaatsgevonden, zouden die twee kronen hun Amerikaanse koloniën wellicht nog bezitten, die nu waarschijnlijk voorgoed verloren zijn.”³⁾

De grote triomf, die Pombal bij de opheffing wilde vieren, paste wel bij zijn van haat vervulde ziel. Hij kon er zich echter geen eerlijk verdiende, werkelijke roem, niet de dankbaarheid van zijn land mee verwerven.

Nergens werd de vreugde over de opheffingsbul zo luidruchtig geuit als in Portugal en aan dit vreugdebetoon werd een kerkelijk karakter gegeven. Feestdiensten met Te Deum werden in de kerken gehouden en gedurende drie avonden werd geheel Lissabon geïllumineerd.

¹⁾ Vgl. De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 487.

²⁾ De berichten, die de Jezuïet Eckart aan de protestantse geleerde Christoph von Murr zond, werden door deze in het boek „Geschichte der Jesuiten in Portugal unter Pombal” (Neurenberg 1787-88) voor een gedegen verdediging der Jezuïeten benut.

³⁾ Pacca, Notizie, blz. 105.

Pombal had zich tijdens de laatste onderhandelingen over de bul op de achtergrond gehouden. Wel had hij de alle perken te buiten gaande toegeeflijkheid van de paus uitgebuit om zich het door Rome dringend gewenste herstel der diplomatieke betrekkingen door kostbare concessies te laten afkopen. Clemens XIV was nooit bij machte om de Bourbonmachten in het algemeen en een Pombal in het bijzonder te weerstaan. Over deze toegeeflijkheid, waardoor er voor altijd een blaam op zijn naam is gevallen, heeft hij op het einde van zijn leven bitter berouw gehad. Er lag toen een zware schaduw over zijn gemoed. Toen Pius VII, zijn tweede opvolger, in het jaar 1813 onder veel moeilijker omstandigheden tegenover Napoleon, die persoonlijk in Fontainebleau bij hem verschenen was, zijn zwakheid had laten blijken, sprak hij daar spoedig tegenover kardinaal Pacca zijn spijt over uit en zeide bevreesd te zijn, dat hij krankzinnig sterven zou, „zoals Clemens XIV”.¹⁾

De Kerk in Portugal was nu geheel en al aan Pombal overgeleverd en zijn medewerkers ontvingen beloningen van Rome! Reeds in het jaar 1769 waren de betrekkingen weer hersteld. Daarvoor was aan Pablo de Carvalho, die zijn broer, Pombal, bij alles, ook bij de justitiële moord op Malagrida, ter zijde had gestaan, de kardinaalshoed toegekend; eveneens aan de aartsbisschop van Evora, João da Cunha. De grootinquisiteur Dom José, een natuurlijke broer van de koning, had indertijd zijn ambt aan deze laatste moeten afstaan, omdat hij aan een boek over de onbepaalde macht van de koning (*Tractatus de incircumscripcta regis potestate*) niet de kerkelijke goedkeuring had willen geven. Het bisdom Coimbra bleef aan de bisschop Miguel d'Annunção onthouden, die vanwege een herderlijke brief, waarin hij de werken van Voltaire, Rousseau en Febronius veroordeelde, was afgezet en in de gevangenis gesloten. Het bisdom werd aan een geestverwant van Pombal, Lemos Faria, als coadjutor toevertrouwd. Van deze Lemos Faria zegt Pacca, dat „na Carvalho aan hem een groot deel toegeschreven moet worden van de decadentie van het onderwijs aan de universiteit van Coimbra, van de verbreiding van Jansenistische en Febronianse stellingen in Portugal en van de uitzaaiing van die leerstellingen, die thans in dat rijk zulke bittere vruchten dragen”.²⁾ Wat Pombal beoogde, toont het door hem geïnspireerde werk van de Oratoriaan Antonio Pereira, „*Tentativa theologica*” (Lissabon 1766). Daarin werden de bisschoppen aangemaand hun door de Curie geïsurpeerd gezag weer te hernemen. In het bijzonder werd hun het recht toegekend, te dispenser in die huwelijksbeletselen, welke aan

¹⁾ „immerso in una profonda melancolia . . . che non poteva scacciar dalla mente quel tormentoso pensiero . . . onde (sono sue parole) sarebbe morto pazzo come Clemente XIV”. B. P a c c a, *Memorie storiche del ministero*. Ed. 2a. (Roma 1830), blz. 238.

²⁾ P a c c a, *Notizie sul Portogallo*, blz. 32.

de pauselijke Stoel waren voorbehouden. Ook in een ander geschrift over het recht van de metropoliet in Portugal sprak Pereira zich uit voor een dergelijke radicale verandering in de positie der bisschoppen. Dat was het program, waarnaar Pombal de Kerk in Portugal aan zich ondergeschikt wilde maken.

Na de dood van Joseph I en de regeringsaanvaarding van zijn dochter Maria I (1777) moest Pombal weliswaar voor de algemene verbittering wijken. Vele bruitheden van de despotische minister werden weer goedge maakt, enige van zijn kerkelijke vernieuwingen afgeschaft; ook kwam er een concordaat met Rome tot stand. Tot een principiële verandering geraakte men evenwel niet.

De doeleinden, die Pombal zich gesteld had, werden in die tijd eigenlijk door alle ministers in de katholieke staten min of meer nagestreefd. De beroemde Leuvense hoogleraar Zeger Bernard van Espen, die in 1728 bij de Jansenisten in Amersfoort als vluchteling was gestorven, had hun daartoe met zijn „Jus canonicum universum” en vooral met zijn „Motivum juris” al lang de weg gewezen. Niet weinige bisschoppen vielen hem bij. Een leidende rol kreeg onder hen Johann Nikolaus von Hontheim, wijbisschop en vicaris-generaal van Trier, die onder het pseudoniem Justinus Febronius schreef. Zijn in 1763 verschenen tweedelig boek „De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis”, bedoeld om protestanten tot de Kerk terug te brengen, verwekte zeer groot opzien. Dat het boek spoedig op de Index werd geplaatst, verhinderde niet de verschijning van Duitse, Franse en Italiaanse vertalingen. Het Febronianisme bood een systeem, dat de staatslieden in de katholieke staten overal gingen volgen, vooral omdat op de persoon van de vrome en geleerde schrijver niets viel aan te merken. Niet dat het systeem iets essentieel nieuws bracht. Het verbreidde de leerstellingen van het Gallicanisme, naar welks normen zich niet alleen in Frankrijk, maar ook in de andere staten de Kerk zelfstandig moest maken. Daarmee verbond zich de oude oppositie van het Jansenisme tegen het pausdom. Ook het voorbeeld der protestantse landskerken deed zijn invloed gelden. De paus moest onder de bisschoppen slechts als een primus inter pares beschouwd worden, want slechts aan Petrus als persoon was door Christus het primaatschap overgedragen, niet aan de bisschop van Rome; het kon ook naar een andere bisschopszetel verplaatst worden. Daarom kwam aan de paus minder een rechterlijke dan een verenigende en ordenende macht toe. Op deze wijze werd de paus zijn monarchale macht betwist. In de gezamenlijke gelovigen zou de opperste macht der Kerk wortelen. Door dezen was zij aan haar dienaren en vooral aan de paus verleend. Algemene concilies stonden boven de paus. Zij behoefden niet door hem bijeengeroepen te worden en hun besluiten hadden zijn bekrachtiging niet van node. Slechts in zoverre als de Kerk in de afzonderlijke landen pauselijke wetten en

decreten van concilies erkende, was zij aan deze gebonden. Alle bisschoppen hadden hetzelfde recht en de paus had in hun diocesen niets te vertellen. Daarom vormden reservaties en exempties geen oorspronkelijk kerkelijk recht. Over al deze dingen moesten bisschoppen en staatslieden het volk voorlichten. De Christelijke vorsten, vooral in Duitsland, Frankrijk en Spanje, moesten zich gemeenschappelijk te weer stellen tegen de Roomse Kerk; zij moesten zich met name van het placet bedienen en de bisschoppen konden zich altijd door de „*appellatio ab abusu*” tot de wereldlijke macht wenden.

Deze beginselen bepaalden toen de kerkelijke politiek in alle katholieke staten. De bisschoppen, die dergelijke beginselen aanvaardden, sloten hun ogen voor het feit, dat het merendeel der staatslieden, onder wier hoede zij zich stelden, het geloof van de Kerk in het geheel niet meer deelden, en zij vertrouwden op een vorstelijk absolutisme, welks dagen weldra geteld zouden zijn. Het grootste gevaar school hierin, dat zij totaal de hoge betekenis miskenden van het universalisme der katholieke Kerk, dat haar zo vaak gered heeft. De eerstkomende tijd zou weer duidelijk laten zien, dat de katholieke Kerk in de afzonderlijke landen alleen behouden kon blijven door een hechte band met het pausdom. In de achttiende eeuw werd de Kerk veel minder bedreigd door een overheersing van het pausdom dan door een versplintering in afzonderlijke landskerken, die zich naar het voorbeeld van Frankrijk afsloten om ten slotte alle ten prooi te vallen aan een volkomen overheersing door de staat. Het minste begrip voor een dergelijk gevaar hadden de Duitse bisschoppen, die nog als rijksvorsten in de politiek een zelfstandige positie trachtten in te nemen en als landsheren grote ijver aan de dag legden om hun vorstelijke heerlijkheid te tonen, al vergaten zij toch ook het welzijn van hun onderdanen niet.

Door dit vorstelijk gevoel van eigenwaarde lieten de bisschoppen zich verleiden om, verbonden met keizer Joseph II, paal en perk te willen stellen aan de invloed van de paus, overeenkomstig de door Febronius ontwikkelde grondbeginselen. In het jaar 1769 lieten de Rijnlandse aartsbisschoppen, die zich als geestelijke keurvorsten sinds eeuwen bewust waren een leidende plaats in het Duitse episcopaat in te nemen en die ook in de rijkspolitiek herhaaldelijk een eigen lijn hadden gevolgd, te Koblenz door hun afgevaardigden, onder wie zich wijbisschop Hontheim bevond, eenendertig avisamenta samenstellen, welke door de keizer aan de Heilige Stoel moesten worden doorgegeven. Daarin keerden zij zich vooral tegen de jurisdictie der nuntii. Daar de keizer aan de aartsbisschoppen de raad gaf zich zelf tot Rome te wenden, had deze demonstratie voorlopig geen verdere gevolgen. Toen echter keurvorst Karl Theodor van Beieren om politieke redenen in 1785 door Pius VI voor zijn gebieden in München een nuntiatuur liet vestigen, antwoordden de drie aartsbisschoppen, bij wie

zich ook nog de aartsbisschop van Salzburg aansloot, op deze vestiging door in Ems (1786) een „Punctatie” met drieëntwintig artikelen te laten opstellen, die zij wederom aan de keizer overhandigden om ze aan de paus door te geven. Zij maakten daarin als opvolgers der apostelen aanspraak op een onbeperkte macht tot binden en ontbinden in hun bisdommen. Hierop steunend eisten ze verder afschaffing van de beroepen op Rome, alsmede van de exempties, onttrekking van hun kloosters aan de buitenlandse overheden, afschaffing der nuntiaturen, het placet der bisschoppen, reorganisatie van prebenden en procedures, benevens vele andere bijzonderheden van minder belang. Ook deze actie had geen voortgang. De keizer ried de metropoli ten zich met hun suffragaan-bisschoppen te verstaan, maar dezen wilden zich niet door de aartsbisschoppen in hun rechten laten beperken. Ofschoon toen een Keulse aartsbisschop, Maximiliaan Frans van Oostenrijk, de jongste broer van de keizer, met de toen pas dertigjarige Keulse nuntius Pacca ¹⁾ in een heftige strijd gewikkeld raakte over huwelijksdispensaties — een strijd die ernstige gevolgen liet duchten — viel de coalitie der aartsbisschoppen weldra uiteen. Hoe onvast echter in die tijd de Rijnlandse aartsbisschoppen reeds op hun zetels zaten, toonde in het jaar 1794 hun verdrijving door de revolutie.

In hetzelfde jaar als de Emser Punctatie (1786) had in Italië een vergadering van bisschoppen plaats, die dezelfde geest verried. Het initiatief kwam van groothertog Leopold I van Toscane, de broer van Joseph II en diens latere opvolger op de keizerlijke troon. Toentertijd wilde hij de Kerk nog volgens Jansenistisch-Febronianse denkbeelden hervormen en wist de bisschop van Pistoja-Prato, Scipione Ricci, er toe te brengen een diocesane synode in Pistoja bijeen te roepen. De hervormingsbesluiten van deze synode beantwoordden aan het verlangen van de groothertog naar vastlegging van het „jus circa sacra” van de landsheer en van het episcopale systeem. Uitdrukkelijk werden ook de vier Gallicaanse artikelen goedgekeurd, alsmede het Jansenistische rigorisme bij de toediening van het sacrament van boetvaardigheid. De orden zouden tot één beperkt worden, die de regel van Sint Benedictus zou volgen. Maar toen er in 1787 in Florence een synode van de bisschoppen van Toscane bijeengeroepen werd, was er geen meerderheid te vinden voor de bekrachtiging van de in Pistoja genomen besluiten. Toen de groothertog in 1790 naar Wenen ging om de keizerlijke troon te bestijgen, moest hij zijn staatskerkelijke hervormingen ook in Toscane opgeven.

¹⁾ De opmerkingen van Pacca over de al te jeugdige uditori bij de pauselijke nuntiaturen in Duitsland, die in zijn later geschreven „Anhang über die Nuntien” te vinden zijn — Historische Denkwürdigkeiten über seinen Aufenthalt in Deutschland (Augsburg 1832), blz. 47 — kan men wel als critiek ook op zijn eigen toenmalige houding verstaan.

Reeds twintig jaar vroeger had Venetië een kloosterhervorming doorgevoerd, die door de aanhangers van de staatskerkgedachte, zoals Febronius, als voorbeeldig geprezen werd en vooral later in Oostenrijk als model diende.

De staatskerktheorieën, reeds in de zestiende eeuw door een Paolo Sarpi voorgestaan, waren in Venetië nooit in vergetelheid geraakt en zij herleefden weer, toen in de katholieke landen algemeen op een kloosterhervorming onder leiding van de staat werd aangestuurd. In Italië had men, zoals elders ook, het gevoel, dat de protestantse landen gelukkiger en rijker waren dan de katholieke. Dit werd toegeschreven aan het feit, dat daar geen kloosters waren. Een Italiaanse anonus publiceerde in 1768 „Riflessione di un Italiano sopra la Chiesa”, die als bron de berichten van een gefingeerde koning van Cumba vermeldde. Daar in Cumba zou een gelukkig volk, dat wel aan God geloofde, maar niet Christelijk was, door katholieke ordesgeestelijken, die als missionarissen waren gekomen, met de Europese beschaving en de katholieke moraal van zijn welstand en geluk beroofd zijn.¹⁾ Ofschoon weinigen zover wilden gaan, waren er toch velen, die kloosters als onnutte instellingen beschouwden en meenden, dat daar alleen blinden, lammen en bultenaars moesten worden ondergebracht, voor zover zij nog konden mislezen, biechtoren en preken. De gezonde mensen waren in de wereld buiten nodig om het volk sterker en flinker te maken. Een vermindering van de kloosters en een greep naar de kerkelijke inkomsten werd in Venetië nog in het bijzonder nagestreefd, omdat men hoopte door confiscatie der kloostergoederen en kerkelijke revenuen het economisch verval van de lagunenstaat te kunnen keren.

De toonaangevende persoonlijkheid in Venetië en diens gevolg ook de voornaamste figuur in de actie voor kloosterhervorming was de Voltairiaan en vrijmetselaar Andrea Tron. Hij had in verschillende staatsambten zijn capaciteiten bewezen en had daardoor zoveel invloed, dat men niet meer over de „republiek” maar over de „retrona” sprak. Spoedig zou hij, als voorlaatste in de reeks, de dogemuts verwerven. Souvereiniteit van de staat, ook in kerkelijke zaken, werd naast hem ook voorgestaan door de theoloog Don Antonio de Montegnacco. Deze meende ook nog, dat hij voor echt apostolische leerstellingen opkwam! In een anoniem „Ragionamento” (1766) over de kerkelijke goederen en de dode hand ontwikkelde hij de these, dat Christus een arme Kerk had gesticht, zonder wereldlijk bezit; dit was pas verworven door de goedkeuring der wereldlijke heersers en in noodgevallen konden de vorsten er te allen tijde over beschikken.

Nadat door herhaalde tellingen de aantallen van de geestelijken en ordeleden, benevens hun bezittingen en inkomsten waren vast-

¹⁾ Wladimir Radonić O.F.M., Die Klosterreform in Venedig. Šibenik (Joegoslavië) z.j. (1935). Aan deze op archiefstudie en goede literatuurkennis berustende dissertatie (Fribourg, Zwitserland) is ook het volgende ontleend.

gesteld, kwam men tot de bevinding, dat er van alles te veel was en dat ook de verdeling over de verschillende orden te ongelijk was. Het resultaat van alle beraadslagingen over de kloosters was een wet, die op 7 September 1768 door de meerderheid van de senaat werd aangenomen. De belangrijkste bepalingen waren: opheffing der exempties, het ondergeschikt zijn van alle ordesgeestelijken aan de kerkelijke macht der bisschoppen, beperking van de kloosterdiscipline van de superieuren in de reguliere orden tot de canonieke straffen, toewijzing van formele processen en lijfstraffen aan de wereldlijke overheid, verbod van beroep op buitenlandse rechtbanken, verwoesting der kloostergevangenissen, verbod van inkleding in de bedelorden en in de andere orden voor het eenentwintigste levensjaar, algeheel verbod voor jongeren om zich in kloosters op te houden, verbod van inkleding, noviciaat, professie en studie buiten de staatsgrenzen, verbod van opneming van vreemdelingen, uitwijzing van alle religieuze superieuren van buitenlandse herkomst, permissie tot bedelen alleen voor quaestuanten die geen vast en blijvend bezit hadden, opheffing van de kloosters en hospitia, die niet ten minste twaalf leden onderhouden konden, en verbod om pastoorsplaatsen en zielzorg buiten de plaats van het klooster over te nemen (een uitzondering werd gemaakt voor de Minderbroeders-Observanten en Reformaten in Dalmatië en Albanië). Zonder dat men zich bekommerde om de protesten van Rome — ook niet om die van paus Clemens XIII, die uit een adellijke Venetiaanse familie stamde en daarom bij zijn keuze zeer gevierd was — werd de kloosterhervorming volgens deze bepalingen uitgevoerd. Een speciale magistraat werd met het toezicht op de kloosters belast en moest het financieel en economisch beheer van de kloosters, die nog bleven bestaan, scherp controleren.

Ook op de kloostertucht werd streng toezicht gehouden. Met het verval van deze was immers de kloosterhervorming gemotiveerd. Er viel heel wat te verbeteren, waaraan overigens ook de regering niet altijd zonder schuld was, omdat zij vaak de superieuren der kloosters geen vrijheid van handelen liet. Berucht waren de toestanden in de Venetiaanse nonnenkloosters aan het begin van de achttiende eeuw, toen de kloosterspreekkamers niet alleen de salons van de aristocratie waren, maar vaak ook de plaats van liefdestonelen. De oorzaak daarvan lag echter klaarblijkelijk bij een misstand in de kringen van het patriciaat. Er werden namelijk, om het vermogen van de familie bijeen te houden, herhaaldelijk dochters van patricische families in het klooster gedwongen. Omstreeks het midden der eeuw waren echter dergelijke misstanden vrijwel verdwenen, nadat ook de positie van de vrouw in de wereld vrijer was geworden.

Van de andere kant werd de bevoegdheid van de kloosteroverste door kleingeestige voorschriften zozeer beperkt, dat hem haast niets meer te regelen bleef. De kloostermagistraat wilde er mede over

beslissen, of er voldoende redenen bestonden om een religieus alleen in zijn kamer in plaats van in de refter te laten eten. Het ergste was echter bij al deze dingen, dat de bemoeiingen niet uit de bezielde geest van een echte hervormer voortkwamen, maar dat er bureaucratische, zielloze maatregelen werden genomen en dat provinciale enghartigheid in de plaats trad van een universele blik. En al waren vele maatregelen niet ongemotiveerd, er lag toch, afgezien van het indruisen tegen alle tradities, iets kleingeestig tirannieks in, dat men in het kloosterleven verandering wilde brengen buiten de aloude autoriteiten om, de paus, de heilige congregaties en de generaals der orden. Zo werd het mogelijk, dat met de beperking van het aantal kloosters ook aan iedere hogere zin voor het kloosterleven de domper werd opgezet en dat noch uiterlijk, noch innerlijk iets bereikt werd. De opbrengst van de geconfisqueerde goederen en inkomsten viel niet mee. Er bleef veel te veel hangen bij de ambtenaren, die met de verkoop belast waren. Bij de al te ijverige gelijkshakeling had men ook de dwaasheid begaan om aanzienlijke politieke belangen over het hoofd te zien. Dit bleek al spoedig in Dalmatië en Istrië. Bij de nog overgebleven Christelijke bevolking aan de grens van het Turkse Bosnië kwamen uit Dalmatië alleen nog maar priesters, die door de Franciscanen gevormd waren. Uit hen werden de intellectuele leiders gerecruteerd voor die Kroaten, die nog altijd het eerst naar Venetië zagen, wanneer zij aan de grote westerse Christenheid dachten. Zodoende begreep men al spoedig, dat het in het belang van de staat was uitzonderingen ten gunste van de Franciscanen te maken. Reeds in 1778 werd de opheffing van het tegen hen uitgevaardigde inkledingsverbod toegestaan en konden zij hun noviciaat weer openen. En na dit begin vond de gedachte om de kloosterwetten geleidelijk op te heffen allengs meer ingang.

In Oostenrijk haastte men zich zeer om de Venetiaanse kloosterhervorming na te volgen, hoewel de aartsbisschop, kardinaal Migazzi, in een advies van 1768 keizerin Maria Theresia nadrukkelijk voor het voorbeeld van de lagunenstad waarschuwde. Een decreet van 1770 schreef voor de studie in de religieuze orden de leerboeken der Weense universiteit voor, die in de geest van Febronius geschreven waren; een ander verbood de aflegging van geloften in een orde vóór de voleinding van het vierentwintigste levensjaar. In 1771 werd de affiliatie met buitenlandse ordeshuizen verboden en de opheffing der kloosterkerken voorgeschreven. Reeds in de laatste tijd van Maria Theresia hadden dus de maatregelen een aanvang genomen, die veelal met de naam van haar zoon als Josephinistisch aangeduid worden. Joseph II regeerde sinds 1765 als keizer naast zijn moeder; van 1780 tot 1790 bestuurde hij alleen de Oostenrijkse landen. De geest waaruit deze verordeningen voortkwamen was die van de hogere Weense regeringskringen; nergens werden zij volgens een zo veelzijdig systeem

uitgevaardigd en dank zij de bureaucratische geest, die in Wenen heerste, hebben zij ook nergens zo lang nagewerkt als in Oostenrijk.

Op de vorming van de jonge troonopvolger was vooral invloed uitgeoefend door de staatskanselier Kaunitz, die stamde uit een oud adellijk geslacht uit Moravië en reeds sinds 1753 in functie was. Voor Kaunitz en zijn kring golden als leidende beginselen de meningen van Van Espen en Febronius, vermengd met de algemene ideeën der Verlichting, die hun overigens niet beletten om uiterlijk een zeer kerkelijke houding aan te nemen. Kaunitz toonde ieder jaar zijn Paasbiechtbriefje aan keizerin Maria Theresia.

Diep doordrongen van de uiterste consequenties van het staats-absolutisme van zijn tijd streefde de ijverige, eierzuchtige, met groot zelfvertrouwen vervulde jonge monarch naar het hoogste, zowel in de buitenlandse als in de binnenlandse politiek. Zijn keizerlijke waardigheid en macht wilde hij in bondgenootschap met Catharina II van Rusland niet alleen in Polen en tegenover de Turken laten gelden, maar ook tegenover het met naijver gadegeslagen opdringen van Pruisen in het Duitse rijk. In het binnenland zette hij, in navolging van het voorbeeld van koning Frederik II, er alles op om tot een nieuwe unificatie en ordening van het omslachtige Oostenrijkse staatsbestuur te geraken en vooral om voor de staatsfinanciën, die in een deerniswekkende toestand verkeerden, nieuwe bronnen te ontsluiten. Voor alle kerkelijke aangelegenheden toonde hij op zijn eigen wijze een bijzondere belangstelling. Hij stelde er beslist prijs op, voor een katholiek vorst door te gaan, en erkende de geloofsartikelen van de Kerk. Tegelijk had hij echter de bedoeling om, zonder zich om de paus en de kerkelijke traditie te bekreunen, in zijn landen van staatswege een hervorming overeenkomstig de ideeën van de tijd tot stand te brengen en tot in de kleinste details te regelen, zodat Frederik II hem spottend „broer koster” noemde.

Als opperst staatshoofd meende hij het recht en de plicht te hebben om voor de moraal van zijn onderdanen ook door beschikkingen in kerkelijke aangelegenheden te zorgen. Alles wat in de Kerk niet door God, maar door de mensen uitgevonden en ingesteld was, moest door staatswetten geregeld worden. Daardoor zouden vooral misbruiken afgeschaft en de geestelijke tucht onder seculiere en reguliere geestelijkheid gegarandeerd worden. Canonisten, die dit standpunt van de keizerlijke regering trachtten te motiveren, hadden daarvoor programma's opgesteld. De Benedictijn Rautenstrauch, die in deze geest reeds in 1776 een „Synopsis juris privati et publici” had geschreven, ontwierp een organisatieplan voor de theologische studiën en voor de oprichting van algemene seminaries. Als president van de hofcommissie voor aangelegenheden van de eredienst gaf hij de maatregelen tot uitvoering aan. Vóór en naast hem werden dezelfde beginselen voorgestaan door de beide Rieggers, zowel door de vader Paul

Joseph Riegger, wiens „*Institutiones jurisprudentiae ecclesiasticae*” (1765-72) grote verbreiding vonden, als door zijn zoon Joseph Anton Stephan Riegger, die in Freiburg im Breisgau en Praag van 1765 tot 1782 als hoogleraar werkzaam was.

Snel volgden talloze hofdecreten elkaar op om volgens deze grondbeginselen de godsdienstige aangelegenheden te regelen. Het had niet veel te betekenen, dat door het tolerantiepatent van 1781 aan de protestanten en de leden der Griekse en Oosterse kerken alleen maar de particuliere uitoefening van hun religie werd toegestaan, terwijl de katholieke Kerk als enige haar eredienst in het openbaar mocht uitoefenen. Al vroeger in datzelfde jaar was een rechtstreekse jurisdictie van de paus in Oostenrijk geloofchend, was het placet ook in geloofsaangelegenheden opnieuw voorgeschreven en waren zowel de bul „*Unigenitus*” en de avondmaalsbul als het aanvragen van pauselijke dispensaties verboden. Ook zonder pauselijke dispensatie moesten de bisschoppen in huwelijksbeletselen dispensereren en er werden bepalingen voor het huwelijk uitgevaardigd, waarin dit tot een louter burgerlijke overeenkomst verklaard werd. In 1783 werden in plaats van de bisschoppelijke seminaries algemene seminaries voor de grotere provincies opgericht; alleen aan deze mochten seculiere en reguliere geestelijken hun opleiding ontvangen. Het duurde niet lang eer men zag, dat daarmee een theologische studie in de geest van de Kerk niet bevorderd kon worden, en in 1790 hief keizer Leopold II deze algemene seminaries weer op. Wij moeten intussen niet onvermeld laten, dat Joseph II aan de wensen der Oekrainers voor Galicië — die door Polen waren afgewezen — tegemoet kwam door hun in 1784 een algemeen seminarie met Oekrains als onderwijstaal toe te staan. Voor de uitingen van vroomheid kwamen er tal van verordeningen, die tot in het pietluttige gingen: niet alleen werden er beperkingen voor bedevaarten en processies verordend, maar er werden zelfs bepalingen gemaakt over geprivilegieerde altaren, begrafenissen, versiering van de kerken en relikwieënverering.

Daarnaast stapelden de beperkende bepalingen zich op; zij betroffen niet alleen het aantal kloosters, maar in het bijzonder schenkingen aan en inkomsten van deze, ook de derde orden en de broederschappen. De vrome keizerin Maria Theresia, onder wie reeds dergelijke verordeningen waren uitgevaardigd, had daarbij toch niet in een conflict met de paus willen geraken of de vrijdenkers willen laten opkomen. In 1779 had zij aan haar raadgevers voorgeschreven: „In onze dagen behoeft er niet meer voor gevreesd te worden, dat de Heilige Stoel zich te veel op het gebied der wereldlijke vorsten begeeft, maar wel dat dezen zich te veel mengen en indringen in geestelijke aangelegenheden, in de geloofsleer en in de verering van het hoofd der Kerk, waaruit de afkeurenswaardigste gevolgen zullen voortvloeien.”¹⁾

¹⁾ C. W o l f s g r u b e r, Kard. Migazzi. 2de druk (Ravensburg 1897), blz. 267.

Joseph II dacht er heel anders over. Hij wilde principieel van zijn godsdienstig standpunt uit de kloosters hervormen. Aan zijn gezant, kardinaal Herzan, schreef hij in October 1781: „De beginselen van het monniksleven zijn van Pachomius af tot op onze dagen in lijnrechte tegenspraak met het licht der rede geweest; van de hoogachting voor hun stichters komen zij tot de aanbidding van dezen, zodat wij in hen de Israëlieten weer zien herleven, die naar Betel gingen om gouden kalveren te aanbidden. Deze valse ideeën over de godsdienst gingen over op de gewone man; hij kende God niet meer en verhoopte alles van zijn heiligen. De bisschoppen, die ik weer in hun rechten zal herstellen, moeten de denkwijze van het volk ten dele mee veranderen; ik zal de gewone man priesters geven in plaats van monniken; ik zal hem in plaats van de romans der gecanoniseerde lieden het Evangelie en de moraal laten prediken Zo zullen, wanneer ik mijn plan ten uitvoer heb gebracht, de volkeren van mijn rijk nauwkeuriger de plichten kennen, die zij tegenover God, het vaderland en hun even-naaste hebben; dan zullen onze kindskinderen ons nog zegenen, omdat wij hen van het overmachtige Rome bevrijd en de priesters binnen de grenzen van hun plicht teruggewezen hebben, op zulk een wijze, dat zij in het geestelijke aan God de Heer, in het wereldlijke alleen aan het vaderland onderworpen zijn.”¹⁾

Bij iemand met zijn houding tegenover de orden ging het aldus niet alleen meer tegen onloochenbare misstanden in de kloosterwereld, maar begon ook het utilitaristische staatsbelang een rol te spelen, dat ten bate van het algemeen belang wilde optreden tegen de schenkingen aan onnutte kloosters en tegen de opeenhoping van bezittingen in de dode hand. Men beschouwde de kloosters als instellingen, wier religieuze waarde zeer twijfelachtig was en die het best maar helemaal konden verdwijnen.

De publieke opinie werd daarbij door vele honderden brochures bewerkt, die in Wenen verschenen. Op 24 Maart 1781 werden alle relaties met ordeshuizen, superieuren en generaals buiten de erflanden verboden. Daarop volgde op 11 September 1782 de opheffing van alle exempties van de kloosters van de jurisdictie der bisschoppen. Nog radicaler was de door een eigenhandig geschreven keizerlijk besluit van 30 October 1781 begonnen secularisatie van kloosters, die „niets klaarblijkelijks ten bate van de burgergemeenschap presteerden”. Het gevolg was, dat er zevenhonderdachtendertig kloosters in de erflanden werden opgeheven en honderdachtendertig in Hongarije. Uit de opbrengst der verkochte kloostereigendommen werd op 27 Februari 1782 het zogenaamde „religiefonds” gesticht, dat „tot bevordering van de religie en van het welzijn van de naaste” besteed moest worden en

¹⁾ K. Ritter, *Kaiser Joseph II. und seine kirchlichen Reformen* (Regensburg 1867), blz. 40v.

door de staat namens de Kerk beheerd werd. Het kan niet in twijfel worden getrokken, dat de staat niet alleen in de nieuwe afbakening en stichting der bisdommen, waardoor aan de vroegere versplintering een eind kwam, doelmatig is opgetreden, maar bovendien ook veel deed voor de stichting van parochies en de bevrediging van de behoeften van de eredienst. In de eerste jaren werden in Neder-Oostenrijk honderdzeven nieuwe parochies en honderdachtenveertig staties gesticht, in Opper-Oostenrijk drieënzestig parochies en eenenveertig staties, in Stiermarken tweehonderd nieuwe staties voor de zielzorg, in Bohemen eenentachtig parochies en driehonderdveertien staties. Maar de kloosters, die nog overbleven, waren zwaar en onnodig gebonden door de beperking van het aantal novicen, de vervanging van voor hun leven gekozen abten door drie priors, die ieder jaar opnieuw gekozen moesten worden, en de aanstelling van commendaire abten. Zelfs het koorgezang moest afgeschaft worden. Met dergelijke dingen werd in de bijzondere geest der afzonderlijke orden ingegrepen op een wijze die niet te rechtvaardigen was, zonder enig begrip voor traditie. Nog scherper kan men de wijze veroordelen, waarop bij de verkoop *preciosa* en kerkelijk vaatwerk uit de kloosters, ongeacht hun doel en hun kunstwaarde, verpatst werden. De Jodenfirma Dobruschka en Schönfeld liet de door haar gekochte kostbaarheden en juwelen buitenslands brengen. In een resolutie van 14 Februari 1788 was slechts een voorbehoud gemaakt, dat als bittere ironie aandoet: „Toch moeten steeds alle heilige vaten onherkenbaar gemaakt worden, namelijk in tweeën gebroken of gebogen, om alle misbruik te vermijden, zonder dat echter alle stenen er één voor één uitgebroken worden.”¹⁾

Toegegeven moet worden, dat er toentertijd onder de seculiere en reguliere clerus niet weinige misstanden bestonden, ook dieper reikende, en het is te betreuren, dat de Kerk zelf niet bij machte was om deze misstanden uit de weg te ruimen. In Rome voelde men zich niet ten onrechte vooral gegriefd door het eenzijdige optreden van de staat en het ponen van beginselen, waaruit tot de rechtmatigheid van dat optreden geconcludeerd werd. Doch de canonisten sprongen de staat bij. In Oostenrijk was aan de theologische onderwijsinrichtingen het systeem van Febronius het enige dat toegelaten werd, en in de rest van Duitsland telde het de meeste aanhangers onder de canonisten.²⁾ Daarop steunend ontwikkelde zich een formeel staatskerksysteem met verschillende kerkelijke majesteitsrechten voor de staat. Reeds sinds de godsdienstoorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw was het eerste van deze „*jura majestatis circa sacra*” uit-

¹⁾ S. Brunner, Die theolog. Dienerschaft am Hofe Josephs II. (Wenen 1868), blz. 479.

²⁾ Vgl. hierover A. Rösch, Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung. Archiv für kathol. Kirchenrecht 83-85 (1903-1905).

geoefend, de bevoegdheid van de staat om met of zonder beperking over de confessie van zijn onderdanen te beslissen. Daar kwam nu het oppertoezicht bij in aangelegenheden van de eredienst (*jus inspiciendi*), dat tot interne aangelegenheden werd uitgebreid en voornamelijk op de religieuze orden werd toegepast; dan het „*jus cavendi*”, op grond waarvan de staat iedere inmenging, die hem schadelijk voorkwam, uit wilde schakelen. Het gemakkelijk hanteerbare middel hiervoor was het placet. Er werd niet alleen aanspraak op gemaakt voor alle kerkelijke en dogmatische afkondigingen, maar ook als middel tot onderdrukking van alle leerstellingen, die niet in de smaak vielen. Andere maatregelen motiveerde men sinds de lessen van Van Espen uit het recht van beroep „*ab abusu*”, het beroep van de geestelijken op bescherming van de staat, dat tegen iedere kerkelijke beslissing kon worden aangetekend, en uit dat andere beschermrecht (*jus protectionis*), waaruit men de verlening van staatsbescherming aan kerkelijke personen en instellingen, vooral voor hun vermogens, afhankelijk maakte van de naleving van de voorschriften van de staat; dit laatste werd ten dele tot een formele curatele van de staat uitgebreid. Uit een oppereigendom van de staat (*jus dominii supremi*) werd het recht afgeleid om van kerkelijk bezit belastingen te heffen, om amortisatiewetten uit te vaardigen en ten slotte tot secularisaties over te gaan, waarvan reeds omstreeks het midden van de eeuw bij het spel met territoriale schadeloosstellingen sprake was geweest.¹⁾ Zo bleef ten slotte aan de Kerk op haar eigen gebied in het geheel geen zelfstandig recht meer over.

Het pausdom scheen tegenover dergelijke eisen weerloos te staan. De arm van de staat, die sinds de Christelijke Romeinse keizers de hele Middeleeuwen door en ook nog in de baroktijd steeds door de pausen te hulp was geroepen en steeds tot hun beschikking was gesteld, werd hun nu nog slechts onder bepaalde voorwaarden aangeboden. Veeleer stond de staatsmacht ter beschikking van degenen die de Kerk wilden inperken en op hun manier hervormen. Aan hun zijde stond de geest van de tijd, die de Kerk als achterlijk beschouwde en haar in de katholieke staten de schuld gaf van de achterstand ten opzichte van de protestantse staten. De leidende hogere standen wendden zich steeds meer van de Kerk af en andere lagen der bevolking kwamen in de tijd, waarin het absolutisme zijn hoogste ontwikkeling bereikte, niet in aanmerking. Waar moest het pausdom hulp en steun zoeken? Met kerkelijke strafmiddelen optreden moest als onbegonnen werk beschouwd worden. Daardoor kon alleen het kwaad verergeren, nadat de Jezuiten uit alle katholieke staten waren verdreven en de paus geprest was tot ontbinding van de Sociëteit. Er viel te vrezen, dat dan alle religieuze orden door hetzelfde lot getroffen

¹⁾ Zie boven blz. 24.

zouden worden; daar was ook reeds herhaalde malen mee gedreigd. Een kleine hoop bood ondanks alles nog steeds het Habsburgse huis, nadat keizerin Maria Theresia zich slechts aarzelend bij de eis tot opheffing der Jezuïetenorde had aangesloten. Van Wenen meende men in Rome nog de meeste inschikkelijkheid te kunnen verwachten. Hoe vaak had het pausdom daar aan het keizerlijk huis bij de afweer van het Turkse gevaar en bij de herovering van Hongarije geen krachtige morele en financiële steun geboden! Zo kwam bij de opvolger van Clemens XIV de gedachte op, persoonlijk een beroep op het katholieke hart van Joseph II te doen.

Tot opvolger van Clemens XIV was op 15 Februari 1775 met algemene instemming kardinaal Gianangelo Braschi gekozen, die weliswaar de toegeeflijkheid van zijn voorganger niet gebillijkt had, maar toch wel vóór zijn keuze aan de kroonkardinalen een verklaring deed toekomen, dat hij alleen in goede verstandhouding met de katholieke hoven wilde regeren en geen plannen zou maken om de Sociëteit van Jezus te herstellen. Ter herinnering aan de heilige paus Pius V noemde hij zich Pius VI. De aantrekking, die de kunstschaten van Rome steeds nog uitoefenden, vergrootte hij door de opstelling van drie obelisk en door de uitbreiding van het museum voor de antieke oudheid. Tal van kunstenaars kwamen zoals vroeger uit het noorden naar Rome. De Duitsers hadden door de schilder Raffael Mengs en de geschiedschrijver der antieke kunst Johann Joachim Winckelmann nieuwe geestdrift voor Rome gekregen. Met Winckelmann had de Franse schilder Jacques Louis David de zegepraal van het classicisme en de breuk met het Rococo tot een voldongen feit gemaakt. Aan zijn studie van de antieke kunstvoorwerpen had David de triomf te danken, die zijn in Rome vervaardigd werk „De eed der Horatiërs” genoot. Onder de beeldhouwers was Antonio Canova de pionier van het classicisme, het eerst met zijn grafmonument voor Clemens XIV voor de SS. Apostoli in Rome, waarop later het grafmonument voor Clemens XIII in de Sint Pieter volgde. Een diepgaande studie van de collectie antieke kunstwerken maakte Goethe, die ook ontroerd werd door de verhevenheid van de dienst in de Sixtijnse kapel. Toen de grote dichter spoedig na zijn aankomst in de Quirinaalkapel de waardige paus met de witte haren mis zag lezen, beschreef hij hem als „de schoonste en waardigste mannenfiguur”. Graaf Heinrich von Reusz sprak de mening uit, dat hij geen souverain had gezien, die Pius VI in „edele welvoeglijkheid overtrof; in al zijn manieren toonde zich iets majesteteijks en edels, dat hij met de natuurlijke zachtmoedigheid van zijn karakter goed te verbinden wist”.¹⁾

Degenen, die van dergelijke indrukken wisten, konden wel hoge verwachtingen koesteren, toen de paus op het einde van 1781 het

¹⁾ Pastor XVI, 3, blz. 21.

besluit nam om zelf naar Wenen te gaan voor persoonlijke besprekingen met keizer Joseph II. De onderhandelingen tussen Wenen en Rome hadden intussen tot zodanige spanningen geleid, dat men als besluit slechts op een openlijke breuk meende te moeten rekenen. Als laatste redmiddel wilde nu de paus een persoonlijke ontmoeting arrangeren. Hij beschouwde dit als zijn priesterlijke plicht.

Wel waren in de Middeleeuwen sinds de reis van Stephanus II naar de eerste Karolingenkoning Pippijn (753/54) verscheidene malen pausen over de Alpen gereisd om daar bescherming te zoeken, doch er waren nu reeds eeuwen verlopen, sinds dit voor het laatst gebeurd was. Sedert paus Joannes XXIII naar het door hem bijeengeroepen concilie van Constanz was getogen en daar afgezet werd, terwijl de nieuw gekozen paus, Martinus V, van Constanz naar Rome was gereisd, had geen paus zich meer aan deze zijde van de Alpen laten zien. Pius VI, die op 22 Februari 1782 in Wenen aankwam en, na daar het Paasfeest gevierd te hebben, over München en Augsburg naar Rome terugkeerde, werd overal met groot eerbetoon ontvangen en had met keizer Joseph II urenlange besprekingen onder vier ogen. Tastbare resultaten leverde het niet op. Ondanks alle uiterlijke eerbied van de keizer wist de paus hem niet van mening te doen veranderen. Wij krijgen even een blik in het gesloten innerlijk van Joseph II door een korte zinsnede in een van zijn brieven aan tsarin Catharina II: „De paus, een Italiaanse priester, wiens bezoek mij een drukkende last was.”¹⁾ Voor een accoord over de ongetwijfeld noodzakelijke hervorming van de Kerk en vooral van de kloosters in Oostenrijk ontbraken alle voorwaarden. De keizer bleef er bij, dat hij met al zijn maatregelen wilde voortgaan, zonder de paus er ook maar het minst in te kennen. Maar bij de grote massa, die de paus zo vaak in oprechte eerbied haar gevoelens toonde, bleek des te duidelijker, hoeveel aanzien de paus nog genoot. Een hartelijke deelneming was aan deze gevoelens niet vreemd. De mensen zagen de paus niet als tronende heerser, die met straffen dreigend om gehoorzaamheid vroeg, maar als de opperherder, die om begrip en toegeeflijkheid smeekte en die daarom hun deelneming op een geheel nieuwe wijze opwekte. Zowel in Wenen als in München en Augsburg, waar de paus op zijn terugreis kwam, kon men de tekenen daarvan bespeuren. Ook bij de bisschoppen bleek wel iets van deze indruk, door het opperhoofd der Kerk teweeggebracht, waardoor zij er aan herinnerd werden, dat de herderlijke plicht hun schoonste taak was.²⁾

Van de geschriften, die door de reis van de paus werden uitgelokt,

¹⁾ „Au sujet du Pontife, prêtre italien, qui m'a pesé de sa visite . . .” Joseph II und Katharina, Briefwechsel, hrsg. v. A. v. Arneth (Wenen 1869), Nr. 57.

²⁾ Vgl. Giov. S o r a n z o, Peregrinus Apostolicus. Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI. a Vienna (Pubblicazioni della Univ. cattolica del S. Cuore, Milano 1937). Resumerend blz. 521vv.

zijn er twee de moeite waard. Het eerste is van een katholiek afkomstig en vertegenwoordigt de oude Febroniaanse richting, terwijl het tweede, door een protestant geschreven, een nieuwe historische blik op het pausdom toonde, lang vóór de tijd, dat een diepere historische waardering meer algemeen ingang vond. De auteur van het eerste geschrift was de hoogleraar in het canoniek recht aan de Weense universiteit, Joseph Valentin Eybel. Hij sloeg de paus niet veel hoger aan dan de eerste de beste andere bisschop. Deze Febroniaanse ideeën zette hij uiteen onder de titel „Was ist der Papst?“ In hetzelfde jaar inspireerde de reis van Pius VI naar Wenen de protestantse Zwitserse historicus Johannes von Müller, toen bibliothecaris in Kassel, tot een anoniem gepubliceerd geschrift „Reisen der Päpste“, waarin hij naar aanleiding van de reizen der pausen tot Innocentius IV hun wereld-historische betekenis schetste en hun morele macht tegenover het militaire, despotische geweld van wereldlijke vorsten plaatste. In een fragment van een brief, dat als aanhangsel bij dit geschrift gevoegd is, stelt hij ook de vraag: „Wat is de paus?“ en karakteriseert de toen naar Duitsland gereisde paus met de volgende zinnen: „Er wordt gezegd, dat hij alleen maar een bisschop is. Ja, zoals Maria Theresia maar een gravin van Habsburg is, Lodewijk XVI een graaf van Parijs en de held van Roszbach en Leuthen een Hohenzollern. Het is bekend, welke paus Karel de Grote tot de eerste keizer heeft gekroond; wie heeft echter de eerste paus gemaakt . . . ? Smekend dat een aantal mensen hun vanouds geërfde goederen mogen behouden; smekend dat de Kerk van haar opperste herder niet gescheiden mag worden (vader en kinderen); proberend of onder het wapengekletter onzer eeuw de koningen ook nog naar hem willen luisteren, of alleen naar God; vreemd aan alle vreesaanjaging, machtig alleen door zijn zegen, geldt hij nog als heilig in de harten van vele millioenen en is hij groot bij machthebbers, die het volk eren, hij, de bekleder van een macht, die in zeventienhonderd jaren, vanaf het huis van de Caesaren tot op dat van Habsburg, vele grote naties en al haar helden voorbij heeft zien gaan, de paus!“¹⁾

Het blijft zeer te betreuren, dat de keizer in Wenen volkomen ontoegankelijk was voor een dergelijke historische kijk op het pausdom en veeleer meende met de staatskerkelijke ideeën van het ancien régime een progressief, modern man te zijn. In werkelijkheid was hij de achterlijke. Welke perspectieven had hij niet alleen voor de Kerk in zijn landen, maar ook voor zijn staat geopend, wanneer hij in een openhartige gedachtenwisseling het met de paus eens had kunnen worden over een gezamenlijke arbeid aan de hervorming der Kerk! Het is weinig waarschijnlijk, dat Pius VI bij zijn bezoek aan Wenen ontoe-

¹⁾ Johannes von Müller, *Sämtliche Werke* hrsg. v. J. Georg Müller VIII (Tübingen 1810), blz. 58vv.

gankelijk zou zijn geweest voor de gedachte, dat in de voorstellen van de keizer belangrijke mogelijkheden lagen om ook de kerkelijke toestanden te verbeteren, zodat men op zijn instemming wel had kunnen rekenen.

Met al zijn ontoegankelijkheid moest Joseph II toch, kort voor zijn dood, van de zijde van onderdanen, die minder patriarchaal aan hem hingen dan die der Habsburgse stamlanden, onder dreigementen vernemen, hoeveel meer de autoriteit van de paus hun waard was dan die van de keizer. In de Oostenrijkse Nederlanden, die weldra de naam België zouden aannemen, hadden de hervormingsmaatregelen van de keizer een steeds heftiger wordende wrevel gewekt; deze steeg zo hoog, dat hem verweten werd, dat hij de oude, bezworen rechten en privilegiën (der Joyeuse Entrée) had geschonden. Aanvankelijk ging het vooral om de in 1786 afgekondigde beschikking, waardoor alle bisschoppelijke seminaries werden opgeheven en aan de theologische studenten werd voorgeschreven, dat zij hun studies aan de algemene seminaries in Leuven en Luxemburg moesten doen. De studenten rebelleerden en gaven als reden de Febronianse principes van hun leermeesters. Toen de nuntius Zondadari in Brussel een gedrukte pauselijke breve verspreidde, waarin stelling werd genomen tegen Eybel's brochure „Was ist der Papst?“, werd hij uitgewezen en wilde men de Brusselse nuntiatuur opheffen.

De Belgische kardinaal-primaat en aartsbisschop van Mechelen, de voortreffelijke graaf Frankenberg, een Sileziër van geboorte, werd naar Wenen geroepen om zich te verantwoorden. Toen hij daar werd vastgehouden, steeg de spanning nog. De bevolking koos partij voor de studenten, die uit het algemeen seminarie van Leuven vluchtten; zij was verbitterd over de eenzijdige, door de staat opgelegde centralisatie, de wijziging in het rechtsbestel. Alle lagen van de bevolking stonden op en er werd een bond „Pro aris et focis“ gesticht om met de wapens in de hand het oude politieke systeem te herstellen. Dit was een geheel nieuwe leuze. Het verlangen naar de vrijheden van het volk verbond zich met de afhankelijkheid aan Rome. De laatste aarzelingen werden weggenomen door de vlucht van de kardinaal uit Wenen. De keizer kreeg iets te horen dat hij nooit voor mogelijk had gehouden: de generaal, die opdracht had om hardhandig op te treden, meldde hem, dat de regeringstroepen naar de rebellen waren overgelopen! Op 7 Januari 1790 constitueerden zich de opstandelingen als de Verenigde Staten van België. Slechts één middel kon hier nog kalmerend werken. Het zal de autocratische keizer wel zwaar zijn gevallen dat toe te passen. Door zijn staatskanselier Kaunitz liet hij paus Pius VI verzoeken, van de Belgische bisschoppen gedaan te krijgen, dat zij hun invloed bij het volk zouden doen gelden. Zonder talmen vaardigde Pius VI op 17 Januari 1790 een breve uit, waarin de Belgische bisschoppen door hem werden aangemaand het hunne tot de kalmering

der gemoederen bij te dragen. In deze breve werd hun de onverkorte uitoefening van hun herderlijk ambt en de staten het herstel der oude rechten toegezegd.

Dit was het eerste schemerlicht van een nieuwe tijd. Joseph II maakte het nog juist mee, want hij stierf op 20 Februari 1790. Er zou overigens nog een nieuwe generatie moeten opgroeien aler de stemmen, die nu in België waren opgegaan, opnieuw gehoord zouden worden in het Ierland van O'Connell. Voorlopig werd ieder ander geluid overstemd door de orkaan, die van Parijs uit over Europa losbrak. De eerste heersers buiten Frankrijk, die verjaagd werden, waren de geestelijke vorsten aan de Rijn. Niet lang daarna moesten zij het beleven, dat de wereldlijke vorsten, op wier steun zij eens bij de Punctatie van Ems gerekend hadden, bij de secularisatie van het jaar 1803 de gebieden der geestelijke rijksstanden onder elkaar verdeelden. Ook de pauselijke Stoel ontkwam niet aan de stormloop der revolutie. In 1798 werd in Rome de republiek uitgeroepen. Pius VI, die geen afstand wilde doen van de Kerkelijke Staat, moest zich gevangelijk laten wegvoeren en ten slotte in Valence laten interneren, waar de dood hem spoedig uit dit leven wegreep (29 Augustus 1799). Zijn kleine nalatenschap en zijn garderobe werden als nationaal bezit verkocht. Tegen de algemene verwachting in kon in het conclaaf, dat in 1799 in Venetië onder bescherming van de laatste Roomse keizer Frans II werd gehouden, een nieuwe paus gekozen worden, de Benedictijn Chiaramonti, die de naam Pius VII aannam. Doch ook hij moest hetzelfde leed als zijn voorganger verduren. De in 1801 herstelde Kerkelijke Staat werd in 1809 wederom geannexeerd door Napoleon, die zich als opvolger van Karel de Grote zelf in Parijs tot keizer van het westen gekroond had, en Pius VII werd als gevangene naar Savona gebracht. Toen de paus weigerde, de canonieke institutie aan nieuwe bisschoppen voor Frankrijk en Italië te verlenen, liet Napoleon hem naar Fontainebleau brengen en perste hem daar persoonlijk zijn handtekening onder een nieuw concordaat af. Het uiteindelijke oogmerk van Napoleon was, de paus in Parijs naast zich te hebben om via hem over de katholieke Kerk te kunnen beschikken en de kardinalen naar zijn keizerlijke wil de pauselijke Stoel te laten bezetten. Toen de zwarte kardinalen, die weer toegang tot de paus kregen, met Consalvi en Pacca aan het hoofd de paus tot een herroeping van de overeenkomst van Fontainebleau hadden weten te bewegen en Napoleon met de publicatie van het concordaat van Fontainebleau antwoordde, scheen de volledige vernedering van het pausdom onafwendbaar. Het was in de eerste maanden van 1813. Toen echter naderde voor de imperator reeds het noodlot, dat met de volkerenslag bij Leipzig in October van dat jaar duidelijk werd. Nadat de geallieerden de Rijn overschreden hadden, moest Napoleon de paus uit Fontainebleau laten vertrekken en op 24 Mei 1814 kon deze

weer onder uitbundig vreugdevertoon zijn intocht in Rome doen. Het was een plotselinge wending in de loop der dingen, nadat kort te voren nog alles er voor scheen te spreken, dat zich in Parijs de volledige triomf van de staatskerkgedachte zou voltrekken, waarop in de achttiende eeuw zoveel staatslieden in de katholieke landen aangestuurd hadden. De ster van Rome straalde weer, terwijl die van Parijs verbleekte.

Toch zou de pauselijke Stoel in de toekomst zijn glans niet op de oude wijze hernieuwen. Weliswaar hield men in Rome nog lange tijd aan de gedachte vast om met de oude katholieke staten, die na de afschudding van het Napoleontische juk weer hersteld waren, door het verbond tussen troon en altaar de Kerkelijke Staat een nieuwe fundering te geven. Deze hoop moest echter worden opgegeven onder de druk der nieuwe nationale ideeën, waaraan in Italië ook de Kerkelijke Staat ten offer moest vallen. Mensen met een scherpe blik op de tijd hadden dat reeds in de tijd van Napoleon voorzien, maar zij voorzagen tevens de schadeloosstelling, die de paus in de nieuwe afhankelijkheid der volkeren geboden zou worden. Niets heeft de band van de katholieke kringen met het pausdom zo sterk en hartelijk gemaakt als de aanblik van de pausen Pius VI en Pius VII, die als gevangenen her en der geleid werden. Zij traden nu niet meer als gebieders op om huldigingen in ontvangst te nemen. Men zag hen als lijdende opperherders en vertegenwoordigers van een hogere morele macht, die over de harten regeerde. Men verdrong zich om hun deelneming te betuigen en hun de verzekering te geven van een oprechte liefde, die men tegenover de wereldlijke machthebbers niet kon koesteren.

Kardinaal Pacca, die in 1809 met paus Pius VII uit Rome werd weggevoerd, drie en een half jaar als gevangene in de oude bergvesting Fenestrelle zat, vervolgens naar Fontainebleau reisde en ten slotte door een officier van de gendarmerie naar Uzès gevoerd werd, heeft in zijn memoires de gebeurtenissen aanschouwelijk beschreven. Tijdens het verblijf in Fenestrelle troostte hij zich met de gedachte, dat de oude liefde tot de Kerk door de vervolging weer wakker zou worden. In aansluiting daarop vinden wij in zijn vijf jaar later te boek gestelde memoires de volgende zinnen: „Het was zeker een bewonderenswaardige schikking van de goddelijke Voorzienigheid, dat de Roomse Kerk de souvereiniteit over een groot gebied verwierf. Ten gevolge daarvan konden de Roomse pausen, van geen vorst de onderdanen, met grotere vrijheid en onpartijdigheid het scheepje van Petrus besturen. Toch kan men van deze wereldlijke heerschappij, die voor de onafhankelijkheid van de Heilige Stoel zo nuttig en voordelig was, ook zeggen, dat zij in vele opzichten schadelijk is, wanneer in het een of andere land of rijk een vervolging tegen de Kerk uitbreekt en woedt. Want men weet, dat de pausen door hofpraal omgeven op een troon zetelen, dat zij vorsten en regeerders zijn van een der mooiste en vruchtbaarste

provincies van Italië, omgeven door drie en een half miljoen onderdanen. Daardoor wordt bij de volkeren die liefdevolle deelneming verzwakt en vrijwel uitgedoofd, die voor onderdrukten en lijdenden gevoeld wordt. Toen echter wekte Pius VII, die men van alle grootheid beroofd zag, als het zwaarst getroffen offer van de vervolging, in de gemoederen het medelijden met de onderdrukte opvolger van de heilige Petrus op en in de harten der gelovigen begonnen weer de oude verering en liefde voor de Stoel van Rome op te laaien.”¹⁾

De gevangene van Fenestrelle had het problematische lot van de Kerkelijke Staat juist voorzien. Ofschoon deze in de restauratietijd weer hersteld werd — waarbij Pacca een der eerste medewerkers was — moest dat lot onder zware strijd in vervulling gaan. Steeds meer was de paus beperkt in zijn mogelijkheden om in wereldlijke aangelegenheden te bevelen of zich met de wereldlijke machthebbers te verbinden, ten einde buiten de kerkelijke sfeer in de politiek een woord mee te spreken. Uit de feiten, die wij in ons beknopte overzicht voor de achttiende eeuw vermeld hebben, blijkt duidelijk, hoe het pausdom in deze tijd zijn aanspraken de een na de ander moest laten vallen. In Italië konden de rechten, die het pausdom aan zijn leenheerssovereiniteit ontleende, niet langer gehandhaafd worden. Bij de keizerskeuzen in Frankfort had de paus niets meer in te brengen. Duidelijker kon dit niet tot uitdrukking gebracht worden dan door de afwijzing der pauselijke vertegenwoordigers bij de verkiezing van Frans I en van Joseph II. En Napoleon, die voor een nieuwe Karel de Grote wilde doorgaan, liet zich wel door Pius VII, die voor de keizerskroning naar Parijs was ontboden, zalven, maar zette zich ten overstaan van de pijnlijk verraste paus zelf de kroon op het hoofd. Bij de vredescongressen en vredesprojecten gold de paus, als hij nog meetelde, uitsluitend als soeverein van de kleine Kerkelijke Staat. Aan de nuntii bij de katholieke hoven werd iedere uitoefening van kerkelijke jurisdictie ontegensprekend en door hen herhaaldelijk uit te wijzen gaf men blijk, dat men hen nog slechts als middelen wenste te beschouwen om in strijdvragen de paus tot toegeeflijkheid te pressen. De uitoefening van kerkelijke autoriteit door Rome werd door de invoering van het placet algemeen ingeperkt. De geest van anticlericalisme groeide tot anticlericalisme, dat vooral zijn aanvallen richtte op de uit de Middeleeuwen geërfde privilegiën der geestelijkheid en in de secularisatie der geestelijke vorstendommen in Duitsland zijn duidelijkste uitdrukking vond. Ten slotte gingen de katholieke staten er toe over, zelf een kerkhervorming ter hand te nemen, zonder de paus enige zeggenschap toe te kennen. Hun triomf was de opheffing der Sociëit van Jezus. In Rome zelf, waar de curialisten door de mateloze uitbreiding van hun oude machtsaanspraken ten dele wel eerst zelf de machtige reactie²⁾ te paard

¹⁾ B. P a c c a, *Memorie storiche del ministero* (Roma 1830), blz. 210.

²⁾ Vgl. J. S c h m i d l i n, *Papstgeschichte der neuesten Zeit I* (1933), blz. 10v.

hadden geholpen en waar toen een strengere en een mildere gezindheid doorlopend met elkaar streden, waar in het college der kardinalen door de politieke belangen scherpe tegenstellingen bestonden, moest men ten slotte overgaan tot steeds verder gaande concessies om erger te voorkomen en had men alleen nog maar de mogelijkheid, door protesten de oude rechtstitels voor de toekomst te bewaren. Een accord tussen Kerk en staat over de verdeling der beide rechtsgebieden was na het uitbreken der Franse revolutie problematischer dan ooit geworden. Ook zeer velen uit de tot nu toe nog uiterlijk aan de Kerk trouwe burgerlijke lagen der maatschappij begonnen, nu hun politieke leiders zich openlijk van pausdom en Kerk hadden afgewend, deze te negeren.

Dat is de slotsom van de verhouding tussen Kerk en beschaving in de achttiende eeuw. Wij hebben eerst de uiterlijke zijde van deze verhouding beschreven, zoals die zich vertoont in de betrekkingen tussen Kerk en staat. Aldus meenden wij de situatie, die aan de negentiende eeuw voorafging, het scherpst te kunnen karakteriseren. Het is klaarblijkelijk dat het alleen zover kon komen, omdat een geestelijke onderstroming, die vijandig was aan het geloof, naar boven gekomen was. Hoe dit gebeuren kon, moeten wij thans duidelijk maken.

Tweede Hoofdstuk

Het begin van het moderne ongelooft

De rijkdom door de handel verkregen, die eens in de tijden der kruistochten de Italiaanse steden had doen opkomen, Florence, de wieg der Renaissance, had doen schitteren en naderhand in het zestiende-eeuwse Lissabon nog een weelderige, zij het enigszins kunstmatige bloei der barokbeschaving teweegbracht, verplaatste zich in de loop van de zeventiende eeuw naar het noorden. Aan de kusten van het Kanaal nam de overzeese handel een nieuwe, nog hogere vlucht, en de gevolgen daarvan waren ook op het gebied van de geest zichtbaar. De handel in de Middellandse Zee werd nu van geringer betekenis en daaraan beantwoordde het feit, dat Italië en Spanje op de achtergrond geraakten. De bron, waaruit Portugal in de specerijgebieden van Oost-Azië zijn rijkdom putte, was het door de opstandige Nederlanders met hun Oost-Indische Compagnie afhandig gemaakt ten tijde van de Spaanse heerschappij in Portugal. Zij wisten dan ook aan alle kusten van de Atlantische Oceaan, van de Noordzee en de Oostzee rijke winsten te maken en konden aan Kaap de Goede Hoop in Zuid-Afrika een veelbelovende kolonie stichten. Als gevaarlijke mededingers naar de heerschappij over de wereldzeeën plaatsten zich naast de Hollanders de Engelsen, die van een nog gunstiger geografische ligging konden profiteren. De Fransen raakten weldra op de achtergrond. Zeer belangrijke mogelijkheden, die voor hen geopend waren door hun vestiging aan de Sint-Laurensrivier en aan de Mississippimonding in Noord-Amerika, moesten, sinds Lodewijk XIV op het vasteland van Europa zijn gloire-politiek begon, de een vóór, de ander na, aan de Engelsen prijsgegeven worden. Na de stichting van hun koloniën aan de oostkust van Noord-Amerika maakten zich de Engelsen in de Spaanse successieoorlog meester van de gebieden aan de Hudsonbaai en sindsdien vergaten ze nooit om naast de oorlogen, die ze in Europa voerden, hun koloniaal gebied te vergroten en hun handelsbelangen te beveiligen. Economische overwegingen bepaalden hun buitenlandse politiek, prikkelden de weinig kieskeurige ondernemingszin van hun handels- en scheepvaartkringen tot het uiterste en hielden de gehele natie in haar ban. De leidende klasse werd gevormd door kapitalisten, die zich in de voortdurende steun van de staat verheugden. In 1694 werd, naar het voorbeeld van Amsterdam, de Bank van Engeland gesticht. Na de Spaanse successieoorlog werden

al deze handelskringen door een dolle speculatiewoede aangegrepen. Toen ook Frankrijk door de Schot John Law aldus uit zijn financiële noodtoestand trachtte te geraken, onderging het een catastrophale ineenstorting, die aan de autoriteit van het absolutistische regime ernstig afbreuk deed. Engeland daarentegen werd uit zijn financiële moeilijkheden gered door Walpole, die nu met de Whigpartij het Engelse parlement meer dan twintig jaar beheerste (1721-42). Tijdens zijn bewind gaven in politiek en gezelschapsleven de burgerlijke handelskringen de toon aan.

Het streven, dat toen op de voorgrond trad, was anders van aard dan wat Italië, Spanje en Frankrijk tot dan toe te zien hadden gegeven. In Engeland was geen sprake van de luisterrijke glans, waarmee men in Italië het geestelijk en artistiek primaat voerde, ontsproten aan antieke Romeinse tradities. Evenmin van de kruisvaardersgeest der Spanjaarden, sinds de geloofsstrijd met de Islam verder gevoed. Ook de door de lichtende herinnering aan een Karel de Grote gevoede politiek van Lodewijk XIV, die streefde naar de hegemonie op het continent, lag de Engelsen niet. Zij belastten zich niet met dergelijke tradities. Dat zou trouwens slechts tot een copie van vreemde idealen geleid hebben. In voorbije tijden waren er nog wel Engelsen geweest, die zich daarvoor geïnteresseerd hadden. Minder dan ooit echter beantwoordde dit aan hun nuchtere aard in die dagen, toen zij zich opmaakten om de economische heerschappij aan zich te trekken. De weg daartoe werd hun geboden door de zee, die de kusten van Engeland rondom bespoelde, wat bij geen andere Europese staat het geval was. Het was slechts zaak, in koele berekening de middelen tot verwerving van de macht te vinden en alle andere dingen ter zijde te laten.

Deze ontwikkelingsgang werd tijdens de zeventiende eeuw nog zeer belemmerd door de religieus-politieke twisten. Deze vonden hun hoogtepunt in de strijd tussen het met de High Church gelieerde koningschap en de door Cromwell geleide Calvinistische puriteinen, die in het parlement de boventoon voerden en koning Karel I in 1649 op het schavot brachten. De versplintering in sekten nam voortdurend toe. In Schotland domineerden de democratische presbyterianen. Van hen onderscheidden zich de „independents”, die het aan iedere gemeente wilden overlaten zichzelf te organiseren, en de „levellers”, die volledige vrijheid van het individu eisten en afschaffing van de adel. Degenen die het met de Anglicaanse kerk niet eens waren, vormden de grote groep van „non-conformists”, die tolerantie verlangden.

Het lag aanvankelijk voor de hand, dat de denkers, die voor vrede en verzoening ijverden, dezelfde weg insloegen, waarheen tijdens de Franse godsdienstoorlogen reeds Jean Bodin in zijn „Colloquium heptaplomeres” gewezen had door de verschillen tussen de gods-

dienstige belijdenissen als onbelangrijk voor te stellen. In Engeland ging in deze, naderhand zo dikwijls ingeslagen richting lord Herbert of Cherbury, die als Engels gezant in Parijs onderhandelingen voerde over het huwelijk van de Engelse troonopvolger, de latere koning Karel I, met de katholieke Henriëtte Marie, de zuster van Lodewijk XIII. Zijn in 1624 verschenen boek „*De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*” probeerde filosofisch de stelling te motiveren, dat een natuurlijke religie de grondslag voor een algemene eendracht kan vormen, doordat het verstand de mens van alle vormen van filosofisch en theologisch gezag vrijmaakt. Alleen de algemene religieuze en ethische grondwaarheden der natuurlijke religie verplichtten volgens Herbert, en wat de positieve religies daar verder nog aan toevoegden, waren menselijke bestanddelen, waarvan het verstand de mens vrijmaakte en waarover men niet meer behoefde te twisten. Daardoor werd Herbert de grondlegger van het Engelse deïsme en de voorloper der zogenaamde vrijdenkers.

Veel radicaler dan Herbert wilde Thomas Hobbes een einde maken aan de strijd over de religie. Zijn invloed in Engeland werd weliswaar spoedig teruggedrongen, maar in de achttiende eeuw traden zijn gedachten weer op de voorgrond. Zij spelen in onze tijd opnieuw een belangrijke rol doordat hij zijn wereldbeschouwing motiveert met een mechanisch natuurbegrip en vooral doordat hij het streven naar macht als het hoogste doel van de mens voorstelt.¹⁾ Daarom verdient hij meer dan anderen onze aandacht. Het milieu, dat de aanleiding werd tot zijn standpunt, mag daarbij niet buiten beschouwing blijven.

Hobbes werd op 5 April 1588 te Malmesbury geboren. Zijn moeder, ontsteld door het bericht van de nadering der grote Spaanse vloot, de Armada, beviel te vroeg van haar zoon. Niet zonder belang is, wat in een Latijns gedicht in distichons over zijn levensloop Hobbes zelf als grijsaard neerschreef: dat zijn moeder een tweeling had gebaard, „mij en de vrees tevens”. De vrees voor haat en tweedracht was hem als een ziekelijke trek aangeboren. Zij hield zijn gedachten steeds bezig en dreef hem tot de buitensporigste projecten om aan de vredeloze wereld rust en veiligheid te brengen. In Oxford was de in de puriteinse geest opgevoede jongeman bekend geraakt met de scholastieke filosofie, doch alleen met haar ontaarde vorm, het nominalisme, dat in de algemene begrippen slechts benamingen zag. Dat belette hem niet om de grondslagen voor zijn wereldbeschouwing alleen bij de natuurwetenschappen te zoeken, die toen in de eerste luister van hun nieuwe ontdekkingen straalden. Sterke invloed in deze richting onderging hij vooral ook van de vroegere lord-kanselier Francis Bacon van Verulam († 1626), wiens secretaris hij was. Bacon was de grondlegger van het empirisme, dat een nieuw wetenschappelijk ideaal proclameerde, de doorgronding der natuur door middel der

¹⁾ I. Vialatoux, *La cité de Hobbes, Théorie de l'état totalitaire* (Paris 1935).

inductie, het „Novum Organum”. Door dit nieuwe Organum had Bacon het Organum van Aristoteles willen vervangen, dat de deductie met de definitie en het syllogisme tot het voornaamste voorwerp der speculatieve beschouwing had gemaakt. Nadat Hobbes door de studie van de oude Euclides de geest der geometrie in zich had opgenomen, bracht de algemene physica, waarvan Galilei de pionier was geweest, hem op het nieuwe pad, dat hij betreden wilde om uit alle dwalingen van deze wereld te geraken. De wetenschap van de beweging der lichamen was door Copernicus met zijn theorie over de beweging der hemellichamen geïnspireerd op een wijze, die alle denkers en onderzoekers pakte. Vooral in de mechanica bleek deze inspiratie. Zij zou juist in deze tijd door het genie van Isaäc Newton grote triomfen vieren. De mechanica werd de kern van het door Hobbes opgestelde systeem. Niet gering was ook nog de invloed, die de leer van de bloedsomloop, waarvoor zijn landgenoot William Harvey de grondslagen legde, op hem uitoefende.

Het door Hobbes uitgewerkte philosophische systeem is in volkomen tegenspraak met de traditionele metaphysica, die voor hem een hersenschim is, welke het verstand verdrijven moet. Als voorwerp van de filosofie kent hij alleen lichamen. Van het natuurlijke lichaam, het object der „philosophia naturalis”, onderscheidt Hobbes het kunstmatige lichaam, geschapen door de menselijke wil en menselijke overeenkomsten. Deze kunstmatige lichamen, vooral in de staat (civitas), behandelt hij in de „philosophia civilis”, als wier baanbreker hij zich beschouwt. Dienovereenkomstig verdeelt hij zijn filosofie in drie delen: de wetenschap van het lichaam, die van de mens en die van de staat: De corpore, De homine, De cive. De aldus getitelde geschriften werden overigens niet in deze volgorde gepubliceerd. Het eerst verscheen, wat in het ontworpen systeem het derde deel moest zijn: „De cive” (1642). Als „Elementorum philosophiae sectio prima” kwam toen pas in 1655 „De corpore” uit en in 1658 verscheen „De homine” als „Elementorum sectio secunda”. Doch de logische ontwikkeling van de drie delen had hij reeds in 1640 in handschrift onder de titel „The elements of law, natural and politic” in het Engels aan een beperkte lezerskring bekend gemaakt.

Philosophie is voor Hobbes alleen het leren kennen van de oorzaken uit de phaenomenen en van de phaenomenen uit de oorzaken door juiste gevolgtrekkingen. Zij gaat daarbij geheel inductief te werk, doordat zij de voor de zintuigen gegeven waarnemingen verzamelt en optelt of aftrekt, dus rekenenderwijs handelt. Algemene begrippen bestaan voor hem niet, doch enkel gemeenschappelijke benamingen of woorden, die wij in plaats van de eigennamen gebruiken. De algemene oorzaak is de mechanische beweging. Het is overal zaak om vast te stellen, waarin de bewegingen bestaan, die dit of dat effect teweegbrengen: een zoeken dus naar de mechanica.

Zinnelijke waarnemingen of ervaringen worden slechts als bewegingen in het waarnemende of ervarende wezen beschouwd, bewegingen dus, die louter subjectief zijn. De ervaringen worden bewaard door het geheugen, dat zijn voorstellingen in de taal tot uitdrukking brengt, waardoor de mens echter slechts gradueel, niet essentieel van het dier onderscheiden is. In het denken ziet Hobbes slechts een rekenen met voorstellingstekens, die geen objectieve waarde hebben. Vrijheid van de wil bestaat niet. Zij moet in werkelijkheid slechts beschouwd worden als het ontbreken van uitwendige belemmeringen. Alle goed is relatief, het bestaat slechts in de genieting van het aangename. Het egoïsme is het hoogste beginsel van het individu. Er bestaat dus ook geen „summum bonum”, evenmin een „finis ultimus”. Het middel om het goede te verwerven is de macht, en de erkenning van de macht is de eer. De natuurlijke maatstaf van het recht ligt bij het individu en zijn macht. „Ik heb recht op alles, wat ik bereiken kan”. Dientengevolge kan alleen de oorlogstoestand als natuurlijk recht beschouwd worden. Daarom heeft de spreuk van Plautus „Homo homini lupus” bij Hobbes een bijzondere betekenis als grondslag voor zijn sociale leer. Slechts de individuele lichamen bieden met hun hartmechaniek, grondslag voor de ervaringen en gevoelens, en met hun hersenmechaniek, waarvan de beelden en berekeningen uitgaan, de natuurlijke apparaten, waaruit het sociale lichaam wordt samengesteld. De civilisatie is niets anders dan het resultaat van het dubbele spel tussen de bewegingen van het hart en van de hersens der individuen. Uit de behoefte aan vrede, die beantwoordt aan het natuurlijke affect, de vrees voor de oorlog, worden dan de morele wetten als goddelijke wetten afgeleid.

Hier staan wij aan het begin van Hobbes' staatstheorie, de leer van het kunstmatige wezen, dat door zijn met macht gestaafde geboden de vrede heeft bewerkt en verder beveiligt. Hobbes noemt de staat de grote Leviathan, naar de draak, die in het Oude Testament met dit woord wordt aangeduid. Onder de titel „Leviathan” zette hij de theorieën van „De cive” opnieuw in het Engels uiteen. Dit Engelse werk, dat in 1651 verscheen, had een scherpere toon dan het vroegere Latijnse, vooral door zijn uitvallen tegen de Kerk. Daar de mens van nature zelfzuchtig en slecht is en niet een sociaal wezen door natuurlijk instinct, heerste er volgens Hobbes aanvankelijk een toestand van barbaarse wildheid, totdat de mensen inzagen, dat het in aller belang was, dat zij zich tegen elkaar beveiligden. Door een overeenkomst droegen zij de macht, die ieder afzonderlijk had, over aan een overheid, die hen moest beschermen. Zo ontstond de staat en werd de wil van allen als het ware in één punt geconcentreerd. „Aldus worden alle afzonderlijke individuen tot één persoon en heten nu gemenebest (commonwealth), in het Latijn civitas. Aldus ontstaat de grote Leviathan of, als men wil, de aardse God, de enige aan wie wij, na de

eeuwige God, alle vrede en welvaart te danken hebben.”¹⁾ Overigens heeft een eeuwige God voor Hobbes helemaal niets te betekenen. Zijn bestaan heeft hij wel niet in twijfel willen trekken, doch alleen maar omdat het niet te betwijfelen valt, dat mensen aan Hem geloven, en dit geloof dus een deel van de menselijke realiteit uitmaakt. Het pleidooi voor een in alle opzichten onbeperkte staatsmacht, voor de totaliteit van de staat bij Hobbes werkt vooral daarom zo neerdrukkend, omdat hij geen algemeen verplichtende natuurwet kent en er voor hem geen objectief goed bestaat. Goed is voor de mens alleen wat nuttig en voordelig is. De uiteindelijke bron van alle plicht is de door macht gesteunde wil van de staat. Daartegenover heeft de burger geen rechten, maar alleen de plicht om te gehoorzamen.

Alleen de staat is bevoegd om over leer en religie te gebieden. Kerk en staat hebben slechts een en dezelfde soeverein. Religie is volgens Hobbes de vrees voor onzichtbare machten, hetzij verdichte hetzij door traditie overgeleverde. Van ware religie wil hij echter alleen spreken, wanneer de staat dergelijke meningen toelaatbaar acht. Doet deze dat niet, dan zijn ze voor hem bijgeloof.²⁾ Tegen geen gezag van zijn tijd gaat Hobbes in zijn „Leviathan” zo heftig te keer als tegen het kerkelijke, het Anglicaanse en nog meer het pauselijke. Over het pausdom schrijft hij: „Sinds de bisschoppen van Rome er in geslaagd zijn, door hun aanspraak op de opvolging van de heilige Petrus als algemene bisschoppen erkend te worden, kan hun hele hiërarchie of hun rijk der duisternis als een rijk van tovenaressen beschouwd worden, dat wil zeggen van de oude Engelse vrouwenfabeltjes over geesten en spoken en hun nachtelijk gedoe. Wanneer men de oorsprong van deze kerkelijke heerschappij nagaat, komt men gemakkelijk tot de conclusie, dat het pausdom niets anders is dan de schim van het gestorven Romeinse rijk, die gekroond op zijn graf zetelt, want zo is het pausdom plotseling opgedoken uit de puinhopen van het heidense rijk.”³⁾

Hier verenigt zich de haat tegen het pausdom, die al sinds meer dan een eeuw in Engeland traditie was, met de afschuw van de traditionele kerkelijke filosofie, die Hobbes tot het rijk der duisternis rekent. Dat belette hem overigens niet, vriendschappelijk met katholieken om te gaan. In Parijs publiceerde hij zijn boek „De cive”, waarin hij nog voor royalist kan doorgaan, en werkte hij aan zijn „Leviathan”, waarmee hij zich spoedig na de onthoofding van koning Karel I een terugkeer naar de Engelse republiek mogelijk wilde maken. In die tijd verkeerde hij in Parijs veel in een kring, waar ook Descartes toe behoorde, vooral met een pater uit de orde der Minimi, Marin Mersenne, en met de katholieke geestelijke Pierre Gassendi, die

¹⁾ H o b b e s' *Leviathan* reprinted from the edition of 1651 (Oxford 1909), chap. 17, blz. 132.

²⁾ *Leviathan*, chap. 6, blz. 44.

³⁾ *Leviathan*, chap. 47, blz. 544.

van 1645 tot 1648 professor in de mathematica aan het koninklijk college in Parijs was en de nieuwe mechanische natuurverklaring trachtte te combineren met de scholastieke metaphysica. Hun gemeenschappelijke belangstelling gold allereerst Galilei, aan wie Hobbes van Parijs uit een bezoek had gebracht, in 1635, twee jaar voor Galilei's veroordeling. Nog kort voor zijn dood (1655) liet Gassendi zijn groeten aan Hobbes overbrengen en men vertelt, dat hij enige maanden te voren het pas verschenen boek van Hobbes „De corpore” gekust heeft. Toen Mersenne Hobbes eens tijdens een zware ziekte bezocht, wilde hij hem op een Christelijke dood voorbereiden. De zieke wees dat spottend af en zei, dat hij de pater nog eerder zou bekeren dan deze hem.¹⁾ Ongetwijfeld ontging het de Parijse geleerden niet, welk een diepe kloof Hobbes van de Christelijke wereldbeschouwing en vooral van de katholieke Kerk scheidde. Zij zullen zich echter wel meer geïnteresseerd hebben voor het probleem, hoe er in plaats van de Aristotelisch-scholastieke filosofie nieuwe wegen konden worden gevonden. Vooral Gassendi zal zich met de philosophische onderzoeker Hobbes verwant hebben gevoeld bij zijn speuren naar een systeem voor de corpusculaire physica, waarbij hij echter de goddelijke schepping en leiding niet buiten beschouwing liet.

In Engeland, waar Hobbes de rest van zijn leven (1651-79) doorbracht, kon hij zich zowel onder de lord-protector Oliver Cromwell als na de restauratie van het koningschap der Stuarts onder Karel II nog veiliger voelen dan in Parijs, want de door hem verkondigde leer van de ongelimiteerde staatsmacht was zowel Cromwell als de Stuarts welkom. Ondanks veel scherpe critiek gold Hobbes aan het libertinistische hof van Karel II bij velen als de getrouwe legist van het absolutistische regime der laatste Stuarts. Ook onder Lodewijk XIV werd hij in Frankrijk aldus geprezen en „De cive” verscheen spoedig in een Franse vertaling. Zo behoeft het ons ook niet te verbazen, wanneer Bossuet, ofschoon hij volgens de scholastiek de staat afleidt uit de sociale natuur van de mens, die hem door de Schepper is geschonken, toch de primitieve toestand van wildheid beschrijft met uitdrukkingen, die kennelijk aan Hobbes herinneren. Bossuet spreekt ook op soortgelijke wijze over een machtsoverdracht van de afzonderlijke individuen aan de despotische heerser tot beveiliging van de vrede.²⁾

Naderhand werd Hobbes een tijdlang in Frankrijk minder geciteerd. De encyclopedisten echter verhieven hem hoog wegens het naturalisme en materialisme, dat hij in „De corpore” had uitgesproken. Nog groter werd zijn faam, toen de mechanistische wereldbeschouwing

¹⁾ F. T ö n n i e s, Thomas Hobbes, Leben und Lehre (Stuttgart 1925), blz. 55. A. 21, 34.

²⁾ Bewijsplaatsen uit Bossuet's „Politique tirée de l'écriture sainte” bij G a d a v e, Th. Hobbes et ses théories du contrat social et de la souveraineté (Toulouse, Thèse de droit 1907), blz. 243 en V i a l a t o u x, o.c. 198, n. 2.

in de negentiende eeuw opkwam, en de vertegenwoordigers van een soortgelijke, doch van andere praemissen uitgaande staatsgedachte in de jongste tijd laten niet na, zich op Hobbes als hun voorloper te beroepen. Georges Sorel en Vilfredo Pareto hebben met zijn staatstheorie de kwalen van onze tijd willen genezen.¹⁾ Pas met het neovitalisme zijn biologen begonnen zich te verzetten tegen de mechanistische wereldbeschouwing: zij voerden de doelmatigheid der levensverrichtingen terug op een faculteit van de organismen, die haar verwerkelijking in zichzelf draagt, een entelechie.

Het noodlottige van de richting, waarin Hobbes de West-Europese beschaving sturen wilde, lag om te beginnen hierin, dat hij in het menselijk individu de geestelijke en morele natuur van de mens geringschatte, de waarde der persoonlijkheid loochende en voor haar geen andere bestemming kende dan de onderwerping van de eenling aan de gemeenschap, welke de macht als enig doel kent. Zo was hij de wegbereider van een extreem collectivisme. Zoals hij voor de enkeling geen hoger doel kende dan de natuurlijke zelfzucht, zo ontbrak ook aan de staat een hoger doel. Nog noodlottiger was het, dat hij boven de individuele staat geen hogere autoriteit kende, die hem een waarborg voor de vrede gaf. De individuele staten, die alleen voor zichzelf zorgden, bevonden zich volgens hem in dezelfde situatie als de individuele mensen, voordat ze de staatsovereenkomst sloten om zich tegen elkaar te beveiligen. Voor de verhouding van de afzonderlijke staten of volkeren onder elkaar heeft Hobbes niet iets dergelijks uitgedacht. De Middeleeuwen — naar het oordeel van Hobbes de tijd van het rijk der duisternis — stonden met hun opvatting over het rijk Gods als ideaal, dat onder de leiding der Kerk moest worden verwezenlijkt, veel hoger dan de tijd van Hobbes, die een dergelijk ideaal miste. Volgens Hobbes' theorie bestond tussen de afzonderlijke staten de natuurlijke oorlogstoestand, zonder enig streven naar een algemene vrede. De feitelijke politiek ging daarom uitsluitend op in het streven naar het Europese machtsevenwicht, waarvoor de ene oorlog na de andere veroorzaakt werd, eerst om de veroveringspolitiek van Lodewijk XIV te breken, toen, op het einde van de Spaanse successieoorlog bij de vrede van Utrecht (1714), om dit streven als vage grondslag voor het Europese statensysteem af te kondigen.

Op een dergelijke politiek legde zich vooral Engeland toe, en in zoverre beantwoordde Hobbes wel aan het doel, dat Engeland zich toen in zijn eigen belang ging stellen. Doch de Engelse binnenlandse politiek en de door Hobbes uiteengezette theorie van de totalitaire staat moesten al spoedig in een klaarblijkelijk conflict met elkaar geraken. De vrijheidswil van het Engelse volk zette zich onverholten

¹⁾ H. S c h e l s k y, Die Totalität des Staates bei Hobbes. Archiv f. Rechts- und Sozialphilos. 31 (1938), blz. 176-193.

schrap tegen een dergelijke theorie en het riep tegen de laatste Stuart, Jacobus II, de Oranjeprins Willem uit Holland op de troon van Engeland. De liberale wereldbeschouwing vroeg om een ander, die haar verlangens principieel uiteenzette, en zij zou deze vinden in een man, die een uitgebreide en langdurige invloed uitoefende als de leidende figuur van de filosofie der Engelse Verlichting.

Vijftig jaar na Hobbes studeerde in Oxford John Locke, uit puriteinse kringen afkomstig. Nog altijd heerste daar vrijwel onaangetast de Aristotelische scholastiek, die sinds de Middeleeuwen onafgebroken was overgeleverd, doch in een zo verstarde vorm, dat zowel Locke als andere studenten, die naar iets frissers verlangden, er door werden afgestoten. Het gevolg was, dat Locke van zijn leermeesters geen doctorstitel kon krijgen, hetgeen hem zijn hele leven dwars bleef zitten. Vooral stond hem de schoolse methode tegen met haar formalistische logica en haar oefeningen in het disputeren, de heerschappij van het syllogisme.

De nieuwe bloei der scholastiek, die in de zestiende eeuw van Salamanca en Coimbra was uitgegaan, was, nadat hij ook in het protestantse noorden de aandacht had getrokken, reeds weer verwelkt. Alsof het om een ambacht ging, werd de traditie in compendia verder onderwezen of benut voor pedante, met hartstocht gevoerde woorden-twisten, die nooit iets nieuws opleverden. Naast de realisten waren de nominalisten, aan wie Oxford eens in Ockham een leider had geschonken, sterk vertegenwoordigd, met hun eenzijdige toespitsing der logica in de woordvormen der begrippen en in de eigenschappen van de zinsbouw. Zoals vóór hem Bacon en Milton, voelde de jonge Locke een sterke tegenzin tegen het lege getwist om woorden en de pietluttige logische spitsvondigheden. Toch heeft hij uit de tradities, zowel van het nominalisme als van het realisme, heel wat overgenomen, vooral uit die van het eerste.¹⁾ Hij combineerde dergelijke elementen met meningen, die door Descartes of de natuurwetenschappelijke stromingen van zijn tijd beïnvloed waren, zonder dat hij ze wist samen te smelten tot een harmonisch systeem. Locke wil als een overtuigd Christen beschouwd worden. Hij heeft aan de overtuiging van het bestaan van een persoonlijke, onstoffelijke en almachtige God vastgehouden en de geldigheid van het kosmologische godsbewijs aanvaard. Ook verdedigt hij de kenbaarheid van de natuurlijke zedenwet door het verstand, en wil hij openbaring en geloof als bron van kennis blijven beschouwen; hij maakt ze echter op een dergelijke wijze ondergeschikt aan het verstand, dat we hem minstens als een twijfelachtig getuige moeten beschouwen.

In zijn voornaamste werk „*Essay concerning human under-*

¹⁾ Vgl. A. T e l l a m p, *Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik. Veröffentl. der Albertus-Magnusakademie zu Köln II, 2* (Münster i. W. 1927).

standing'' (1689-90) toont hij zich echter vooral als kritisch wijsgeer, die evenals Descartes voor het scholastieke systeem nieuwe grondslagen wil vinden. Door het natuurwetenschappelijk empirisme op het menselijk verstand over te dragen komt hij zowel met de aangeboren ideeën van Descartes als met de scholastiek in conflict. Hij ziet de ervaring als de enige bron van alle weten. Daarmee sluit hij ongetwijfeld nog aan bij de laat-middeleeuwse nominalisten, die de afzonderlijke waarneming reeds sterk hadden beklemtoond en de scholastieke leer over de universalia en de begrippen hadden afgewezen. De nieuwe ontdekkingen, die de afzonderlijke wetenschappen sinds de tijd van Galilei en Kepler hadden gedaan en die voortdurend talrijker werden, hadden er haast algemeen toe geleid, dat de deductieve methode der oude scholastiek ter zijde werd geschoven en dat men alleen nog vertrouwen stelde in de inductieve methode. Dit betekende een afwijzing van de scholastieke metaphysica en een breuk met de op Aristoteles geïnspireerde filosofie. Locke was overigens niet de eerste, die deze weg opging. Vooral Francis Bacon van Verulam had met zijn *Novum Organum* (1620) alle wetenschap opnieuw willen opbouwen door alle begrippen, die niet uit de natuur der dingen geput worden, voor idolen (herschimmelen) te verklaren, die het menselijk verstand vertroebelen en de natuur versluieren: zij geven volgens hem kennis van woorden, niet van dingen. Alle hoop moet volgens hem gevestigd worden op een hergeboorte der wetenschappen. Met de ervaring als veilige leidraad moesten zij opnieuw van de grond af worden opgebouwd.

De uiteenzettingen van Locke beantwoordden aan de smaak van zijn tijd en zo is het hem gelukt zijn opvattingen in Engeland en ver daarbuiten te doen zegevieren. Hij leidt de periode der zogenaamde Verlichting in. Door zijn niet geheel consequente houding was het hem gemakkelijker zijn ideeën ingang te doen vinden. Hijzelf wilde de breuk tussen wetenschap en geloof nog vermijden, maar hij wees ook op het laatste doel, dat de ontwikkeling der nieuwe wetenschappelijke methodes niet uit het oog mocht verliezen, hoe zwaar het ook zou gaan vallen het te bereiken.

Ongetwijfeld was het gerechtvaardigd, wanneer hij, tegenover het naïeve vertrouwen op de kracht van het menselijk verstand, het menselijk kenvermogen op zijn betrouwbaarheid wilde toetsen en zich tot taak stelde, door nauwkeurige observatie en analyse van het zieleleven het in de ervaring gegevene duidelijk vast te stellen. De oorsprong der ideeën naspeurend, trachtte hij ze tot sensatie en reflectie, tot uiterlijke en innerlijke ervaring te herleiden. Met een eenzijdigheid, die aan alle nieuwe onderzoekingsmethodes eigen is, wilde hij alle elementen van de kennisinhoud terugbrengen tot de ervaring, de passieve opname van een zijn en geschieden, dat zich objectief aan onze zinnen voordoet. Het kenvermogen karakteriseert hij eenvoudig

als een volkomen onbeschreven, wit blad papier, zonder enige voorstelling of idee, aangezien deze uitsluitend een gevolg van de ervaring zijn. De „intellectus agens” der scholastiek, die de door de zinnen opgenomen beelden vat en verwerkt, speelt bij Locke geen rol, zelfs niet de beperkte rol, die hem het „practische intellectualisme” van Suárez had toegewezen.¹⁾ Met de sceptische houding, die Locke tegenover het substantiebegrip en de immaterialiteit der ziel aanneemt, was het niet in overeenstemming te brengen, dat hij zijn godsdienstige overtuiging trouw bleef en vasthield aan het wezen der ziel en aan het bestaan van God. Hij toont daarmee weliswaar, dat hij geen vrijdenker of atheïst wilde zijn en het geopenbaarde geloof niet wenste aan te tasten. Maar in feite leidde hij er anderen toe, die de consequenties trokken, waarvoor hij terugdeinsde, en van de metaphysica helemaal niets meer overlieten.

In Engeland had Locke vooral invloed door zijn staatsleer. Daarin legde hij de politieke ervaringen neer, die hij aan de zijde en in de dienst van lord Ashley, earl of Shaftesbury, had opgedaan. Deze was de politicus, die in die dagen het meest de algemene aandacht trok en meer dan iemand anders verschillend werd beoordeeld. Geen wonder, want hij veranderde voortdurend van partij: eerst streed hij in het leger van Karel I, daarna tegen hem aan de kant van Cromwell; hij hielp de republiek ten val brengen om zich bij Karel II aan te sluiten, die hij aanvankelijk diende, maar weldra heftig weerstond; ten slotte wilde hij Jacobus II van de troon uitsluiten; door naar Holland te vluchten, waarover hij eens als over een „Carthago delenda” had gesproken, redde hij zijn leven, maar stierf daar korte tijd later, op 21 Januari 1683. Hij was een man zonder gewetensbezwaren: nadat hij eens met de koning een voorstander van algemene tolerantie was geweest, dreef hij later de Testbill (1678) door, die het de katholieken onmogelijk maakte om ambten en zetels in het parlement te aanvaarden, en stuurde hij na de leugenachtige beschuldigingen van Titus Oates op een nieuwe heftige vervolging der katholieken aan. Zijn laatste oogmerk is waarschijnlijk wel geweest, Engeland tot de leidende politieke macht te verheffen. Zijn beginselloosheid in politieke en religieuze vraagstukken en zijn eerzucht zal echter niemand kunnen loochenen.

Dat was de man, aan wiens zijde Locke jarenlang werkte en in wiens gunst en vriendschap hij zich verheugde, nadat hij hem als jeugdig arts door een operatie het leven had gered. Hun verhouding wordt zeer verschillend beoordeeld. Terwijl velen Locke als een soort Mephistopheles naast de Faustfiguur van Shaftesbury zien, willen anderen Shaftesbury voor een soort Richelieu houden en geven dan aan Locke de rol van Père Joseph. Wij zullen er ons mee tevreden

¹⁾ Zie: De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 253.

moeten stellen, de verschillen in hun geaardheid niet onopgemerkt te laten en Shaftesbury te beschouwen als een heftige, ongebreidelde, opportunistische tacticus, Locke als een gematigde, bescheiden theoreticus. Een gemeenschappelijke trek tonen zij in zoverre, dat voor de één alles op het experiment in de politiek aankomt, terwijl bij de ander, de theoreticus, het empirisch verstand in alle dingen beslist.¹⁾ Locke diende lord Shaftesbury doorlopend als particulier secretaris en, wanneer zijn beschermheer minister was, als kabinetschef. Na de dood van Shaftesbury moest ook Locke in 1683 in Holland zijn toevlucht zoeken, waar hij vele vrienden maakte en nieuwe gedachten opdeed. Tijdens deze ballingschap werkte hij zijn staatsleer uit, onder de indruk der grote gebeurtenissen, die zich toen voor Engeland voltrokken. Toen de tweede katholieke gemalin van de katholieke koning Jacobus II van een zoon beviel, op 1 Juli 1688, en de Engelse protestanten er op rekenden, dat nu voorgoed een katholiek vorst met absolutistische willekeur over hen zou regeren, was het geduld, waarmee zij tot dan toe het door hen zo gehate regime verduurd hadden, geheel ten einde. Tien dagen na de geboorte van de troonopvolger werd Willem van Oranje, die vooral na de herroeping van het Edict van Nantes (1685) als de enige kampioen voor het protestantisme gold — hij was gehuwd met de protestantse Maria, de dochter van Jacobus II — uitgenodigd om voor de vrijheid der Engelsen en ter bescherming der protestantse religie zich met geweld van de Engelse troon meester te maken. Willem landde op 5 November 1688 met zijn leger in Exeter, Jacobus II vluchtte naar Frankrijk en Hoger- en Lagerhuis bekleedden Willem met de macht in Engeland. Op het schip, dat weldra Willem's gemalin, de prinses van Oranje, naar Engeland bracht, keerde ook Locke naar zijn land terug. In zijn bagage bevonden zich de beide manuscripten, die hem nog meer tot de profeet van die politiek-religieuze beginselen zouden maken, welke in het achttiende-eeuwse Europa toonaangevend werden. In het jaar 1690 verschenen in Londen zijn „Two treatises on government”, waarin zijn staatsleer werd uiteengezet. Zij stemden overeen met de gezindheid, waarmee men Willem in Engeland had ontvangen.

Om zich te vrijwaren voor een nieuw absolutistisch regime hadden de Engelsen Willem in 1689 de rechten van het volk laten bevestigen. Iedere koning zou in het vervolg de oude positie van het parlement bij de totstandkoming en uitvoering der wetten erkennen. Terwijl aan de andere religieuze groeperingen vrijheid werd toegestaan, moest Willem zich vooral nog tegen de katholieke leer van de transsubstantiatie en tegen de Maria- en heiligenverering verklaren. Pas in het jaar 1910 werd de verplichting van de koning tot deze verklaring opgeheven.

¹⁾ Ch. Bastide, John Locke, Ses théories politiques et leur influence en Angleterre. Thèse de droit (Paris 1906), blz. 31vv.

Voor het aldus gewaarborgde constitutionele koningschap leverde Locke met zijn staatsleer de theoretische fundering. Ook hij gaat uit van de vraag naar het ontstaan van de staat en bespreekt daarna het wezen en het doel van de staatsmacht. Zijn natuurtoestand ziet er bij lange niet zo somber uit als die van Hobbes. Wel is het een rechtloze toestand zonder staatsvorming, maar de mensen staan toch onder een natuurwet, die uit het verstand is afgeleid. Daarna stichten zij door een overeenkomst de staat, doordat zij bepaalde rechten aan een drager van het overheidsgezag overdragen. Evenals bij de theïstische natuurrechtsphilosophie wordt de staat herleid tot de door God voor het gemeenschappelijk leven geschapen mens. Toch redeneert Locke hier anders dan Suárez. Want Suárez wilde opkomen tegen de absolute vorstelijke macht van een Jacobus I en liet, tegenover de pretentie van de vorstelijke macht, dat zij van God afkomstig was, reeds te voren de staat als hogere gemeenschapsceel na de lagere, het gezin, op Gods voorschrift ontstaan. Deze objectieve orde der *lex aeterna*, zo zette Suárez verder uiteen, werd voor de vrije, met verstand begaafde wezens tot *lex naturalis*, waaronder de mens door zijn geboorte komt en waartegenover hij dus niet souverain is. De staatsmacht is zo dus onmiddellijk van God, maar heeft als natuurrechtelijk subject om te beginnen het gemeenschapsgeheel van de staat, niet volgens het positieve, maar volgens het negatieve natuurrecht. Dit gemeenschapsgeheel wordt door een consensus in een of andere overeenkomst der gezinshoofden aan een enkeling als heerser of aan een senaat overgedragen. Slechts middellijk krijgt deze nieuwe drager der staatsmacht als zodanig dan zijn macht van God. Zo speelt bij Suárez het individu een geringere rol dan bij Locke. Nog meer dan bij Locke telde later het individu bij Rousseau: deze erkent geen door God geschapen sociale natuur van de mens en hij leidt de ideale staat en diens macht af uit zijn voorstelling van de mens als een volkomen vrij individu. „Voor Suárez is de staat een noodzakelijke sociale eenheid, gegrond op de essentieel sociale inborst van de mens. Deze staat heeft een zelfstandig doel, het *bonum commune*, dat essentieel verschilt van de som der *bona privata singulorum*. Voor Rousseau is de staat een vrije vereniging, die wel en niet gesticht kon worden, die geen zelfstandig doel heeft, en wier doel veeleer de vrijheid van de enkeling is.”¹⁾ Locke heeft de weg geëffend voor de individualistische leer over de volkssouvereiniteit van het liberalisme, tot in de jongste tijd toe, toen het liberalisme ineenstortte en Hobbes voor zijn Leviathan aanspraak maakte op het totale recht om te heersen.

Scherp beklemtoont Locke het vrije besluit der enkelingen, die ter betere waarborging zowel van hun vrijheid en gelijkheid als van hun eigendom zich schikken onder een opperhoofd, dat echter hun

¹⁾ H. R o m m e n, *Die Staatslehre des Suárez* (München-Gladbach 1926), blz. 206.

onaantastbare rechten niet verkorten en zijn macht niet willekeurig uitoefenen mag. Zo maakt hij ook het staatsgezag ondergeschikt aan de wil der enkelingen. Dienovereenkomstig wordt bij het doel van de staat vooral rekening gehouden met de individuen. De staat heeft vooral hun individuele goederen te bewaren en te vermeerderen, waarbij de vrijheid het hoogste goed is. De staatsmacht wordt niet, zoals in Hobbes' „Leviathan", als een rechtens absolute macht voorgesteld, maar als een, die voortdurend haar beperking vindt in het natuurrecht, gelijk Locke dat opvat. Zij mag niet despotisch heersen, zoals bij Hobbes, maar zij moet patriarchaal regeren. „Daar het grote doel, waartoe mensen in een gemeenschap treden, in het vreedzaam en veilig genot van hun eigendom ligt, en daar het grote werktuig en middel daartoe het in deze gemeenschap ingestelde recht is, hebben alle staten als eerste en fundamentele positieve wet de instelling der wetgevende macht, zoals de eerste en fundamentele wet, die zelfs de wetgevende macht zelf beheersen moet, de instandhouding der gemeenschap is en — voor zover dat strookt met het algemeen belang — de instandhouding van iedere afzonderlijke persoon in de gemeenschap. Deze wetgevende macht is niet alleen de hoogste macht van de staat, maar zij is heilig en onafhankelijk in de handen, waarin de gemeenschap haar eenmaal heeft gelegd." ¹⁾

Tegenover de wetgevende macht, zowel als tegenover de van haar gescheiden uitvoerende macht, behoudt het volk echter een hoger recht van contrôle, waaruit ook een recht tot verzet voortvloeit. De uitvoerende macht moet niet boven, doch onder de wet staan, zoals ook de wet was opgelegd aan Willem van Oranje, die in plaats van de verdreven Stuart op de troon was geroepen. Een verdere consequentie uit de persoonlijke vrijheidsrechten der enkelingen werd in Engeland nog niet uit de theoretische uiteenzettingen van Locke getrokken. Men stelde zich er mee tevreden de uitvoerende van de wetgevende macht te scheiden en het nog aristocratische parlement een geprivilegieerde positie te geven. Pas op het continent, in Frankrijk vooral, werkte men tegenover het absolute koningschap verder gaande eisen uit, welke ten slotte tot de grote Franse revolutie leidden.

Tekenend, vooral voor de Engelsen van zijn tijd, was de leer van Locke over de eigendom. Niet pas met de staat, zo leert hij, ontstaat de eigendom, maar hij bestond reeds in de natuurtoestand en behoort dus, evenals de vrijheid, tot de rechten, waarop het individu steeds weer aanspraak mag maken. Maar wat in zijn leer ook vermeld moet worden, is het volgende: het eigendomsrecht wordt volgens Locke allereerst door arbeid gevestigd en ieder ding moet overeenkomstig de er aan bestede arbeid gewaardeerd worden. Vrijheid, privaatbezit en arbeid: die drie dingen werden toen door de Engelsen het hoogst

¹⁾ Locke, Two treatises on government II, chap. 11.

aangeslagen, en in deze waardering werden zij weldra overal nagevolgd.

Locke was vooral bedacht op de rechten der enkelingen in de hogere klassen, de adel, de gentry en de grondbezittende of handelsdrijvende burgerij, en op de vermeerdering van hun rijkdom. Daardoor legde hij ook die ernstige gebreken bloot, die het liberalisme steeds zouden blijven aankleven, tot zij het in onze tijd noodlottig werden. Onder de titel „Atlantis” verzamelde hij enige aantekeningen die ons dat doen beseffen.¹⁾ Wij zien daar, dat hij voor de sociale nood der lagere klassen niet het minste begrip heeft. Hij ziet in de mensen van die klassen louter ongedisciplineerde wezens, die door arbeidsdwang nuttig voor de staat gemaakt moeten worden en die buiten het gewone recht staan. De werkloze vagebonden tussen veertien en vijftig jaar, die in een graafschap aan de kust op bedelen betrappt werden, moesten drie jaar op de vloot gezet worden. De in het binnenland betrapte bedelaars moesten drie jaar in een werkinrichting worden opgesloten. Jongeren — van drie tot veertien jaar — die zich aan bedelarij schuldig maakten, moesten getuchtigd worden en daarna in een vakschool leren spinnen en weven „opdat hun kleine handen bijdragen tot de welvaart van Engeland, welks grote industrie die van de wol is”. Armen boven de veertien jaar moesten aan de landjonkers of pachters worden toegewezen, die ze dan tot hun drieëntwintigste jaar als knechten of leerlingen zouden moeten gebruiken. Het sociale vraagstuk bestond voor Locke nog niet. Hij stond er met dezelfde vooroordelen tegenover als de andere mensen van zijn tijd, zoals ook die van de Renaissance en de baroktijd.

Met de gedachten echter, die Locke over de verhouding tussen Kerk en staat uitsprak, ging hij in tegen de sinds eeuwen toonaangevende meningen. In geen ander vraagstuk wekte hij zulk een luide echo, een echo, die de gehele achttiende eeuw door en zelfs daarna nog bleef klinken. Deze echo bracht de katholieke Kerk in een pijnlijke situatie, waaruit zij slechts met grote moeite een uitweg vond. Het ontbrak Locke in dit opzicht niet aan voorlopers. In Engeland vooral vormde de strijd over de betrekkingen tussen Kerk en staat de ondergrond voor heftige binnenlandse twisten, sinds Hendrik VIII geëist had, dat zijn onderdanen hem door de suprematie-ees ook als kerkelijk opperhoofd zouden erkennen. Daar hadden ten slotte ook steeds meer stemmen geklonken, die naar religieuze tolerantie verlangden, hetgeen moest leiden tot een lossere band tussen Kerk en staat. Op het continent stichtte de tolerantiegedachte nog meer verwarring in de katholieke staten dan in de andere, omdat de meeste van hen streng aan het standpunt vasthielden, dat de katholieke Kerk sinds de Middeleeuwen had ingenomen.

De band tussen staat en Kerk, waarbij het avondland groot was

¹⁾ Bastide, blz. 119vv, 377vv.

geworden, was zo nauw geweest, dat men aan een scheiding der beide machten niet kon denken en evenmin oog had voor een distinctie tussen dogmatische en burgerlijke tolerantie; er viel niet aan te denken, dat de dogmatische intolerantie gehandhaafd bleef en de burgerlijke zou worden prijsgegeven. Toen in de dertiende eeuw bij het opkomen van de Renaissance in Italië het Romeinse recht weer begon te herleven, had paus Innocentius III de qualificatie van de ketterij als majesteitsschennis, die in het Romeinse recht het eerst gebruikt was, weer opgenomen. Als maatstaf voor de behandeling van kettters ging hij de straffen nemen, die voor vergrijpen tegen de wereldlijke majesteit gebruikelijk waren. Het was immers, zo werd geredeneerd, veel erger de eeuwige majesteit te beledigen dan de tijdelijke, en de straffen voor deze eerste belediging mochten dus niet geringer zijn. De houding van de Kerk werd nu spoedig een andere dan in de eerste Christen-eeuwen en in de vroege Middeleeuwen, toen er van kerkelijke zijde voortdurend stemmen geklonken hadden, die hun afschuw uitspraken over de terechtstelling van kettters. Gregorius IX, de tweede paus na Innocentius III, die evenals keizer Frederik II in Rome hardnekkige kettters liet verbranden, organiseerde de inquisitie, bij welke van het begin af aan, en sinds het begin van de nieuwe tijd steeds meer, de staatsmacht haar woord meesprak. De schoolse theorie, die door de theologen, ook door Bellarminus en Suárez, steeds weer overgeleverd werd, luidde aldus: bij de paus berust het zwaardrecht, als bij de instantie, die beveelt toe te slaan (*tamquam in imperante et movente*), bij de wereldlijke vorsten als de instantie, die op bevel van een ander toeslaat (*tamquam in exsequente et moto ab alio*).¹⁾ Toen daarbij nog de godsdienstoorlogen kwamen, werden de dissonanten steeds schriller, een verstoring van de harmonie, die de op muziek verliefde barokcultuur met haar blijde, hemelwaarts gerichte blik nastreefde. Ook Calvijn en Beza hebben in speciale geschriften gepleit voor het recht der wereldlijke gezagdragers om kettters met de dood te straffen.

Maar juist de godsdienstoorlogen hadden daar, waar geen doorslaggevende beslissing bereikt was, er toe geleid, dat aan de strijdende religieuze groeperingen burgerlijke tolerantie moest worden toegestaan. Het was de enige manier om de binnenlandse strijd tot een einde te brengen, hoe zwaar dat ook aan hen viel, die zagen, dat alleen onverschillige, min of meer a-religieuze geesten, zoals Bodin, voor tolerantie gepleit hadden. In Frankrijk maakte Hendrik IV in 1598 met het Edict van Nantes, waarin het beginsel der burgerlijke tolerantie afgekondigd werd, een einde aan de periode der godsdienstoorlogen. Na de dertigjarige oorlog was ook in Duitsland de tijd daarvoor rijp. De drieëndertigjarige Locke ging in de winter van 1665 op 1666 als gezantschapssecretaris naar het Brandenburgse Kleef en

¹⁾ A. Vermeersch, *La tolérance*. N.E. (Paris 1922), blz. 70vv.

verheugde zich over de vreedzaamheid, waarmee de confessies daar naast elkaar leefden. Over de katholieken, die hij daar ontmoette, schreef hij in een brief: „De katholieke religie is hier anders dan wij haar in Engeland zien. Ik heb er hier een andere mening over dan in een land, dat vol vooroordeel zit tegen haar en waar men de dingen slechts van horen zeggen kent. Ik heb geen personen ontmoet met zo'n goede inborst en zo hoffelijk als de katholieke priesters. Zij hebben mij vele beleefdheden bewezen, waarvoor ik mij steeds erkentelijk zal tonen.”¹⁾

Toen Locke van 1683 tot 1689 als vluchteling in Holland vertoefde, werd hij in deze tolerante gezindheid nog versterkt. Want hoewel in Holland voor de bekleding van openbare ambten de Calvinistische belijdenis vereist was, liet men er de katholieken toch hun eredienst particulier uitoefenen. Tot deze houding droeg vooral de gematigde richting der humanistisch gezinde Arminianen of remonstranten bij, die pas in 1630, na ten dele bloedige vervolging, hun godsdienstige vrijheid hadden herkreken, welke door de strenge Calvinisten, de Gomaristen, bestreden werd. De remonstranten hadden veel gemeen met de Engelse latitudinariërs, wier Christendom zich tot enkele fundamentele artikelen beperkte en waartoe men ook Locke wel moet rekenen. Aan een remonstrant, een neef van hun leider Episcopius, de Amsterdamse seminarieprofessor Philips van Limborch, droeg Locke zijn eerste in het Latijn geschreven brief over de tolerantie op. Hij wilde deze echter niet laten publiceren, ook niet nadat Jacobus II in 1687 de eerste indulgence-verklaring had afgekondigd. Locke wist wel, op hoeveel verzet deze verklaring, die aan alle confessies in Engeland vrijheid schonk, bij het parlement en de Anglicaanse kerk zou stuiten, bij het eerste lichaam vooral, omdat de verklaring eenzijdig op grond van het absolute vorstelijke recht was afgekondigd. Pas in 1689 werd de Latijnse tekst in Gouda gedrukt, zonder dat iemand vermoedde, wie de auteur was. Kort daarna liet Locke, die inmiddels naar Engeland was teruggekeerd, onder Willem III een Engelse vertaling van de brief verschijnen, maar ook anoniem. In het jaar 1690 volgde onder het pseudoniem Philanthropus een tweede brief, in 1692 een derde. Een vierde brief werd door Locke bij zijn dood onvoltooid nagelaten. Hij verscheen in 1704.

In deze brieven over de tolerantie gaat het voor Locke op de eerste plaats om de gewetensvrijheid, die de staat niet met dwang mag aantasten. Daarmee keert hij zich vooral tegen de Anglicaanse staatskerk. Evenals de staat berust voor Locke de Kerk op een vrije overeenkomst, met dit verschil, dat het in een kerkelijke gemeenschap steeds aan de enkeling vrijstaat om uit te treden. Een kerkelijke gemeenschap kan zich wetten geven, zij kan geestelijke straffen toepassen, tot en met

¹⁾ Bastide, blz. 29v.

de uitsluiting, maar zij mag de persoon van de gelovigen of hun eigendommen niet aantasten. Geen kerk heeft enig recht over een andere kerk, zelfs niet de kerk waartoe de vorst behoort; evenmin mag een burger een andere burger ietsel toebrengen, omdat deze tot een andere confessie behoort dan hijzelf. Daarmee proclameert Locke vrijheid van eredienst en geweten. Hij wil er ook niets van weten, dat de staat optreedt tegen afgodendienst, en spreekt daar uitvoerig over. Hij polemiseert tegen lieden als de puriteinse dichter Milton, die de vervolging van de katholieken wilde rechtvaardigen door hun afgodendienst te verwijten, waarop volgens Deuteronomium de doodstraf stond.

Overigens kwam Locke toch wel tot een zekere matiging van zijn ideeën over tolerantie door aan de burgerlijke gemeenschap een beslissend woord te laten: „Er mag geen mening geduld worden, die in strijd is met de menselijke maatschappij, of met de zedenwetten, die voor de instandhouding van de burgerlijke maatschappij noodzakelijk zijn.” Daarmee motiveert hij vooral de uitsluiting der atheïsten, die geen tolerantie kunnen genieten, omdat zij zich niet onder aanroeping van God met een eed van trouw kunnen verplichten. Maar van de andere kant rechtvaardigt hij daarmee ook de uitsluiting van de tolerantie voor de katholieken, vooral omdat zij geëxcommuniceerde koningen als van hun troon en koningschap vervallen beschouwden en een vreemde jurisdictie erkend wilden zien. Hier gebruikte Locke niet alleen oude argumenten, die van meet af aan, vooral in Engeland, het motief waren geweest voor katholiekenvervolgingen, doch er waren ook gebeurtenissen van de laatste tijd in het spel, die zowel in Holland als in Engeland de protestanten hevig hadden verontrust en ook niet weinig tot de val van Jacobus II hadden bijgedragen. In de dagen, dat Locke zijn eerste brief over de tolerantie neerschreef, had Lodewijk XIV in 1685 het Edict van Nantes herroepen, en in verband daarmee was door hertog Victor Amadeus II in de dalen van Piëmont gewelddadig tegen de Waldenzen opgetreden. Willem van Oranje ijverde voor de terugkeer van deze verbannen Waldenzen.

In Engeland was over het algemeen de haat tegen de katholieken nog zo groot, dat noch Locke, noch Willem III, die het wel van plan was, voor hen bereiken kon, dat zij geduld werden. Onder de bevolking van Londen vonden over hen de griezeligste verhalen geloof. De stemming werd nog verergerd door de maatregelen van de verdreven koning Jacobus II en diens landing in Ierland. Na de troonsbestijging van Willem III wenste men de katholieken opnieuw als staatsvijanden beschouwd en behandeld te zien. Aan de oude, wrede wetten, die sinds de dagen van Elisabeth tegen hen golden, werden door de acts van 1699-1700 nieuwe toegevoegd. Met algemene stemmen nam het Lagerhuis een wet aan, waarin op mislezen levenslange gevangenisstraf werd gesteld en waarin bepaald werd, dat de jonge katholieke grondbezitter zes maanden na het bereiken van de achttienjarige leeftijd de

test-eesd moest afleggen; anders verloor hij zijn recht op bezit. Tot uitvoering kwamen overigens dergelijke wetten nauwelijks meer. Toen de aanvallen der Jacobieten, de aanhangers der Stuarts, zonder grote moeite afgewezen waren, werden de katholieken meer verafschuwd dan gevreesd. Zij kwamen immers vooral nog maar in afgelegen plaatsen en eenzame streken voor. Ten slotte werd de jonge pretendent Karel Eduard, de kleinzoon van Jacobus II, in 1746 bij Culloden verslagen. Daarmee waren de Stuarts definitief overwonnen en hun aanspraken op de Engelse troon golden voortaan als afgedaan. Thans konden de Engelse katholieken zich ook losmaken van de politieke banden, waarmee velen zich nog gebonden achtten, en door een loyaliteitsverklaring tegenover de kroon de politieke vooroordelen wegnemen, die tegenover hen bestonden.

Nog meer kwam het de Engelse en Ierse katholieken te stade, dat de vrijheidsgedachte in de achttiende eeuw grote vorderingen maakte en met de afscheiding der Engelse koloniën in Noord-Amerika zegevierde. In het jaar 1778 werden door de Act Savile de nieuwe strafbepalingen tegen de katholieken opgeheven. De grote redenaar Edmund Burke, wiens moeder en zuster katholiek waren, verklaarde in het parlement, dat de wetten tegen de papisten een schande voor de mensheid waren.¹⁾ Weliswaar ontstond er nog een keer een rel, met de kreet „No Popery”. Merkw aardigerwijze was de aanstichter daarvan John Wesley, de stichter van de diep religieuze herlevingsbeweging der methodisten. In een brochure van 1780 had hij gezegd: „Een openlijke tolerantie ten aanzien van de papistische religie is met de veiligheid van een vrij volk en met de protestantse religie niet verenigbaar.” Huizen van katholieken werden geplunderd en Richard Challoner, de geleerde leider der katholieken, die toen als apostolisch vicaris in Londen werkte, was zijn leven niet zeker. Doch deze storm ging spoedig voorbij.

Er kwamen onbevooroordeelde Engelse staatslieden, die door steeds hernieuwde pogingen de emancipatie der katholieken zover wisten te brengen, dat hun ten slotte in 1829 toegang tot het parlement werd verleend; en de Engelse liberalen reikten de Ierse leider O'Connell de hand om ook het treurige lot der Ierse katholieken te verbeteren.

Van de andere kant kwamen uit het godsdienstig indifferentisme, in een min of meer radicale ontwikkeling van Locke's gedachten, het deïsme en de vrijdenkersbeweging voort. Op de vertegenwoordigers van het deïsme deden reeds vroeg ideeën uit Holland hun invloed gelden, die zich natuurlijk intensiever konden ontplooien na de troonsbestijging van Willem III, toen Holland en Engeland door een bondgenootschap tegen Frankrijk verenigd waren. Hollandse uitgevers

¹⁾ E. Evrard et G. Planque, L'émancipation des catholiques en Amérique au XVIII^e siècle. Rev. du clergé français LXXVII (1914), blz. 287vv.

hadden reeds lang de andere landen en speciaal Frankrijk van radicale anti-Christelijke literatuur voorzien. Zo was in Rotterdam in de jaren 1695-97 de „Dictionnaire historique et critique” van Pierre Bayle verschenen, die alle religieuze leerstellingen als strijdig met de rede verwierp. Uit de vorm, waarin de critiek geboden werd, viel duidelijk op te maken, dat het doel was in brede klassen der bevolking het geloof aan de Openbaring aan het wankelen te brengen. In filosofische betogen had reeds vroeger Baruch de Spinoza, in 1677 te 's-Gravenhage gestorven, zijn pantheïsme uiteengezet, waardoor alle ware kennis aan de Heilige Schrift ontleend werd. Spinoza's invloed liet zich in Engeland vooral gelden bij de Ier John Toland († 1722), een katholiek, die tot het protestantisme was overgegaan. Toland wilde het verstand vooral in godsdienstige vraagstukken laten beslissen. Voor het publiek kende hij aan de Openbaring nog onderwijzende waarde toe, maar tegenover zijn vrienden verkondigde hij openhartig een pantheïstische filosofie en identificeerde God met het universum. Zelfs een eredienst op deze grondslag wilde hij in een geheime vereniging invoeren, met verering van grote denkers en schrijvers als heiligen. Hij was zo verzekerd van zijn succes, dat hij rekende met de nederlaag van de katholieke Kerk.

Een lievelingsleerling van Locke was John Anthony Collins († 1729). Met hem begonnen de rechtstreekse aanvallen op de Heilige Schrift. Door zijn verhandeling over het vrije denken (1713) en zijn stelling, dat het voor iedere mens nodig was vrij voor zichzelf te denken ten einde op zijn eigen manier tot de kennis van God te komen, vond de benaming „vrijdenker” ingang voor diegenen, die van de Openbaring helemaal niets meer wilden weten. In verband daarmee horen wij ook voor het eerst de leuze „vrijheid van wetenschappelijk onderzoek”; daarmee werd de afwijzing van iedere autoriteit, in het bijzonder in religieuze vraagstukken, gepropageerd. Nu kwamen tegen Collins echter uit de kringen der High Church ook talrijke en scherpe tegenstanders in het geweer. Onder hen vond de theoloog en philoloog Richard Bentley veel instemming. Later had als radicaalste geschrift van het Engelse deïsme tegen het Christendom Matthew Tindal's „Christianity as old as the creation” (1730) grote invloed. Zijn voornaamste stelling was, dat Christus geen nieuwe Openbaring had gebracht; Hij had alleen de natuurlijke godsdienst, het oorspronkelijk erfdeel van alle mensen, van zijn ontaarding gezuiverd.

De leerstellingen der deïsten vonden in Engeland bij hoog en laag gehoor. In niet geringe mate droeg daartoe bij, dat ze overeenstemden met de verlangens van velen, wier enig streven was, rijk te worden en zich zonder zedelijke beginselen te kunnen uitleven. Veel succes hadden in deze kringen de geschriften van Bernard de Mandeville, een arts, die uit Dordrecht naar Londen was gekomen. Met zijn beruchte „Fable of the bees”, die voor het eerst in 1706 en daarna,

met commentaar, in 1714 en 1723 verscheen, had hij een scandaleus succes. Het thema was niet nieuw. Reeds Bayle had betoogd, dat een volk met Christelijke zedelijkheidsnormen niet vooruitkomt; het zou zich dan moeten vergenoegen met weinig voedsel en slechte kleding, net als de apostelen; mensen, die zo leefden, kon het alleen maar vergaan als de schapen onder de wolven. Mandeville verkondigde dergelijke theorieën in een venijnig sarcastische vorm, die alle moraal met hoon overlaadde, en trachtte ze dan met oppervlakkig rationalisme te verdedigen. De bijen bidden Jupiter hen wijs en deugdzaam te maken. Hun bede wordt verhoord. Het gevolg is echter alleen, dat de bijenzwerm in wanorde en ellende geraakt. En als conclusie daaruit verklaart Mandeville in zijn commentaar, dat de ondeugden der enkelingen de staat niets dan geluk brengen en noodzakelijk zijn. De mensheid lijkt op een bijenzwerm, waarin ieder slechts zijn instinct moet volgen. Aan wensen en begeerten moet men laten voldoen. Zij bevorderen de vooruitgang. De gemeenschap wordt des te gelukkiger en actiever, naarmate de enkelingen hun onverzadelijkheid en hun ondeugden meer uitleven. Handel, industrie en kunsten kunnen daar alleen maar wel bij varen. De hoogmoed leidt tot hogere uitgaven. Nijd en ijdelheid dienen de industrie. Soberheid is alleen een gevolg van armoede en de schone kunsten verlaten een sobere samenleving. De luxe van bandeloze vrouwen en wereldse mensen brengt aan de arme arbeider, die een groot gezin moet onderhouden, alleen winst. Een verstandige politiek kan door de hartstochten tot ontplooiing te laten komen en de luxe te laten toenemen de staat bloeiend en machtig maken, maar niet door de stompzinnige onschuld en de onverschillige, nietsnutte deugd van de soberen.

Aan de theorie van Mandeville beantwoordde de levenswijze van velen, vooral onder de hogere standen in Engeland, toen onder het huis van Hannover, welks dynastie met George I in 1714 begon, de Whigs met Robert Walpole lange tijd de Engelse politiek bepaalden. Door een droevig omkoopsysteem heerste Walpole over het parlement en over de journalisten. Het van boven af gegeven voorbeeld had zijn invloed op het gehele land. Om door de goed betaalde wol nog meer geld uit hun grond te slaan breidden de grondbezitters de gebieden voor de schapenteelt ten koste van de verjaagde boeren nog onbarmhartiger uit dan vroeger. In de vervuilde straten van Londen hoopte zich echter een verwaarloosd, drankzuchtig gepeupel op, aan welks misdadigheid de politie tevergeefs paal en perk probeerde te stellen. De staatskerk, die door de kroon en de hoge adel niet meer begunstigd werd, bezat geen kracht en geen macht meer. Als laatste vertegenwoordiger van de Kerk was in 1715 de bisschop John Robinson op het Utrechtse congres verschenen. De versplintering in sekten nam voortdurend toe en met haar de geringschatting voor het Christendom, die vaak tot regelrechte haat aangroeide.

Intussen echter nam met de verwerving van grote koloniën de rijkdom van Engeland toe door de handel. Allen wilden daaraan deelnemen en mee genieten van de luxe, waarmee de Engelsen de ogen van de volken op het continent verblindden.

Dat waren de omstandigheden, waaronder in Engeland de vrijmetselarij gesticht werd en een organisatie opbouwde, waardoor zij tot een der belangrijkste factoren in de geestelijke ontwikkeling van het avondland zou worden. Onder de talrijke geheime verenigingen, die toentertijd veel belangstelling toonden voor de religieuze twisten, begonnen in het begin van de achttiende eeuw bepaalde clubs te herleven in overblijfselen van de oude metselaarsgilden. Van de oude gildeorganisatie, die zich eens onder het patronaat van Sint Jan de Doper gesteld had, was weinig meer overgebleven dan een geheimzinnig geworden ritueel, dat zich nu met een nieuwe mystiek wilde omhullen en naar nieuwe doeleinden streefde. In Schotland trachtten dergelijke verenigingen in het geheim verder te ageren voor de verjaagde Stuarts. Ook in Frankrijk trachtten zij wortel te schieten. In Londen begonnen de oude metselaarsloges, die alleen nog maar in drinkgelagen de gezelligheid beoefenden, door hun oude tradities en gebruiken een nieuwe aantrekkingskracht uit te oefenen, daar zij zich geheimzinniger wisten voor te doen dan andere en door de opneming van hoog en laag zich een air van ongedwongen kameraadschappelijkheid gaven. Er werd gepraat over astrologie en alchemie en dat verhoogde de aantrekkelijkheid. Ook deïsten werden daardoor aangetrokken en zij vonden hier voor hun verwarde ideeën een welbereide bodem. Zij praatten over de „grote architect”, wiens verstandige verering in onbruik was geraakt, maar ook over de heiligen van het paradijs en over de deugden van Kain, die ook in de oude metselaarsceremoniën herdacht werden.

De loges konden pas een belangrijker rol gaan spelen, toen op 14 Mei 1717 vier van de Londense loges zich aaneensloten en een grootmeester kozen. Zij stelden zich „speculatieve vrijmetselarij” ten doel in de trant van deïstische tendenties, die men de naam filosofie gaf. Wat men daarmee bedoelde, wist hun spoedig Theophile Desaguliers te vertellen, die men als de eigenlijke schepper van de maçonnieke geest moet beschouwen.¹⁾ Hij was in 1683 in La Rochelle geboren. Spoedig na de herroeping van het Edict van Nantes namen zijn ouders hem op hun vlucht met zich mee naar Engeland, waar zijn vader een plaats vond als predikant van een Hugenotengemeente. Na in Oxford academische graden verworven te hebben, wist hij in Londen zijn onderhoud te verdienen en zelfs tot aanzien te geraken door voordrachten te houden over de nieuwste wis- en natuurkundige

¹⁾ Vgl. hierover B. Fa y, *La franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle du 18e siècle* (Paris 1935), blz. 94vv.

onderzoekingen. De koninklijke maatschappij van wetenschappen benoemde hem in 1714 tot lid en tot conservator van haar collecties. Newton's zoon stond toen in haar zenith en Desaguliers, een ijverig satelliet van de beroemde geleerde, wilde zijn ontdekkingen dienstbaar maken aan de opbouw van een nieuwe wereldbeschouwing. In de wet van de zwaartekracht zochten toen de deïsten meer houvast te vinden om tot de grond van alle verschijnselen te komen, wat door de astrologie niet mogelijk was. Newton zelf was zich ten slotte bezig gaan houden met mystische studies en zocht in de Apocalyps en in de oude profeten openbaringen over de lotsbestemming van de wereld. Ook kon het de waarde van zijn persoonlijkheid slechts verhogen, dat hij de naastenliefde op de wijze der Christelijke vroomheid beoefende. Aan Desaguliers, de ijverige vulgarisator der experimentele onderzoekingen, bewees hij de eer peter van zijn derde zoon te worden. Met de aanbevelingen van de grote Newton kon Desaguliers het wagen, als profeet van een nieuwe beschaving op te treden, die zich zowel tegen het regime der Bourbons als tegen het pausdom zou moeten keren. Ook met het hof kreeg hij relaties en George II benoemde hem tot kapelaan van de prins van Wales.

In het jaar 1719 kozen de Londense loges Desaguliers tot grootmeester. Aan hem hadden zij het te danken, dat vele aanzienlijke personen vrijmetselaar werden. Hij werd herhaalde malen herkozen en onderscheidde zich op brillante wijze door de vrijmetselaarstoasts, die hij op de feestdagen der loge uitbracht. Hij verhoogde de aantrekkelijkheid der loges door een verdere uitbreiding van het ritueel alsmede door de stichting van een liefdadigheidsfonds, waardoor de werfkracht der loge in hoge mate vergroot werd. Nog belangrijker was, dat hij de prins van Wales in de loge opnam. Daarmee bereidde hij de weg voor de relaties van de loge met de Hannoverse dynastie, die gaarne de steun der vrijmetselaars tegen de propaganda der Jacobieten in Frankrijk aanvaardde. Ook tot het buitenland strekte zich Desaguliers' activiteit uit. In het jaar 1731 was hij als Londense grootmeester tegenwoordig bij de opnemings in een Hollandse loge van hertog Frans Stephanus van Lotharingen, die later als gemaal van Maria Theresia de Duitse keizerskroon zou verkrijgen. In 1735 woonde hij in Parijs een maçonnieke feestviering bij, waaraan ook de Britse gezant en de in 1730 te Londen als maçon aangenomen president Montesquieu deelnamen.

Een groot aandeel aan het succes van Desaguliers hadden de eerste uitgaven van de statuten der vrijmetselaars in 1723 en in 1738. Hun vage, voor verschillende richtingen aanvaardbare formuleringen kwamen overeen met zijn ideeën en aan zalvende stijl was geen gebrek. Men zag daarin het brevier der maçonnerie, dat bij de opnemings van nieuwe leden werd voorgelezen. In 1730 werden zij in het Iers, in 1741 in het Duits, in 1745 in het Frans vertaald. Reeds in 1734 zorgde

Franklin voor een Amerikaanse uitgave. In een historische inleiding wordt „onze vader” Adam, geschapen naar het evenbeeld van God, de grote architect van het heelal, geprezen: hem waren de vrije kunsten, vooral de geometrie, in het hart geprent. Dank zij deze gaven konden de mensen de mechanische kunsten, metselarij en architectuur, ontwikkelen.

Reeds Kaïn was een uitnemend metselaar en stedenbouwer geweest. In haar verdere ontwikkeling had de wetenschap vooral een onderdak gevonden bij de naar vrijheid en filosofie verlangende Engelsen; haar volle glans had zij nu onder het Hannoverse huis gekregen. In deze korte samenvatting van de geschiedenis der mensheid worden godsdienst en Christendom ter zijde gelaten, de vrijmetselarij echter tot het begin der mensheid teruggebracht, om bij de drang naar geestelijke en materiële vooruitgang een nieuwe intellectuele, morele en sociale orde in te leiden.

Het meest karakteristiek voor de richting, die Desaguliers aan de vrijmetselarij gaf, is de paragraaf over God en godsdienst. In vroegere vrijmetselaarsregels vond men nog een duidelijke erkenning van het geopenbaarde Christelijke geloof. In plaats daarvan lezen wij in de statuten van 1723: „Een vrijmetselaar is door zijn beroep verplicht aan de zedenwet te gehoorzamen, en wanneer hij zijn kunst goed verstaat, zal hij noch een stompzinnige atheïst, noch een a-religieuze libertijn zijn. Doch ofschoon de vrijmetselaars eens verplicht waren in ieder land tot de heersende religie van het land of volk te behoren, wordt het thans passend geacht hen alleen tot die religie te verplichten, waarin alle mensen overeenstemmen, en de keuze aan hun persoonlijke mening over te laten. Het is dus voor hen voldoende, goede en waarachtige mensen of mannen van eer en rechtschapenheid te zijn, welke ook de religies of sekten mogen zijn, waardoor zij zich onderscheiden. Daardoor wordt de vrijmetselarij tot een centrum van eenheid en tot een middel om tussen personen, die anders voor altijd van elkaar gescheiden zouden zijn, een trouwe vriendschap te bewerken.”¹⁾

De religie der vrijmetselaars moest dus een soort superreligie zijn, die alle geopenbaarde religies overkoepelde, en met haar moest een nieuwe geestelijke en sociale eenheid bewerkt worden, nadat de verschillende religies bewezen hadden daartoe niet in staat te zijn. Openbaring, dogma en geloof worden niet verdedigd. In plaats van een bovennatuurlijke wereld wordt een zuivere verstandsreligie aangeprezen, die beantwoordt aan de filosofie van een Newton en de vroomheid in de verstandelijke doorgronding van de hemel zoekt. Zo pas zou een hogere katholieke religie geschapen worden, een wetenschappelijke religie met een kosmisch mysticisme, waarin de plaats van de paus door de grootmeester werd ingenomen.

¹⁾ F a y, blz. 112 en 273.

In Engeland, het stamland van de nieuwe vrijmetselarij, hadden deze ideeën een fascinerende werking. Zij schoten wortel onder de leidende kringen van de society, de politiek en de financiële wereld. Als blauwe vrijmetselarij, zo genoemd naar de kleur van de onderscheidingsteken der orthodoxe Engelse loges, vonden zij een snelle verbreiding. Protestantse geestelijken, onzekere Christenen, deïsten en handige politici, benevens allen, die met de conjunctuur hun voordeel wilden doen, droegen er toe bij om van Londen uit de wereld te veroveren voor deze nieuwe geestelijke mode. Zowel Engelse diplomaten en officieren als lakenhandelaars boden er hun diensten voor aan.

In de protestantse staten vond de vrijmetselarij gemakkelijker ingang dan in de katholieke. Doch ook in deze laatste werd de weerstand der hogere klassen spoedig overwonnen, ook al verbood koning Lodewijk XV, op aansporing van kardinaal Fleury, in 1736 de loges voor Frankrijk. Paus Clemens XII veroordeelde op 28 April 1738 de geheime bond der vrijmetselaars door een plechtige constitutie, nog verscherpt door een Romeins edict. Op deelneming aan de vrijmetselarij werd de doodstraf gesteld. In Florence, waar de nieuwe groot-hertog Frans Stephanus de loge, waarin hij zelf eens was opgenomen, goed gezind was, werd de dichter Tommaso Creduli, taalleraar bij de Engelse resident, door de inquisitie in een pijnlijke gevangenschap gezet; slechts met moeite kon een nieuwe nuntius hem het leven redden. In Frankrijk echter werd de bul van Clemens XII door het parlement niet geregistreerd. Dientengevolge kon zij als niet afgekondigd gelden, zodat leken en geestelijken zich niet genoopt zagen om van de loge afzijdig te blijven. In de andere katholieke staten volgden de regeringen nog wel een tijdlang de wens van Rome, dat zij tegen de vrijmetselarij zouden optreden, maar het aantal en de invloed van degenen, die daarbij een spaak in het wiel staken, namen voortdurend toe. In Napels, waar veel ambtenaren en officieren vrijmetselaar waren, stond de vorst van San Severo aan het hoofd van de loge en was hij haar voorspraak bij de koning. Toen Karel III ten slotte de toetreding tot de vrijmetselarij verbood, trachtte minister Tanucci de maatregelen te verzachten. In 1751 vaardigde Benedictus XIV een nieuwe bul uit tegen de vrijmetselarij. Hij werd daar vooral toe gebracht door het praatje, dat hij het met de veroordeling door zijn voorganger niet eens zou zijn. Ook door hem werd echter niet veel bereikt. In België waren veel geestelijken lid van de loges. Zij lieten zich een rad voor de ogen draaien door formaliteiten als het verzoek om gebeden voor gestorven vrijmetselaars en de mededeling, vóór de logevergadering, van de tijd voor de Zondagsmis, om de leden nog in staat te stellen hun Zondagsplicht te vervullen. De vorstbisschop van Luik, Frans Karel van Welbruck (1772-84), bevorderaar van de schone kunsten en de natuurwetenschap, stichter van bibliotheken en geleerde maatschappijen en ook van een beroemde muziekkapel, liet de loges in zijn land

toe en was zelf vrijmetselaar. In Spanje had Philips V in 1740, onder invloed van de bul van Clemens XII, de vrijmetselaars met galeistraf laten dreigen. Niettemin begonnen de loges zich vanuit de Engelse gebieden in Gibraltar en Mahón over het land te verbreiden; in Cadiz en de steden aan de zee werden ze het eerst gesignaleerd. Na de bul van Benedictus XIV kondigde toen Ferdinand VI in 1751 een scherp verbod tegen de geheime verenigingen af. Toen echter Karel III de Spaanse troon besteeg, moest men spoedig vernemen, dat de belangrijkste personen aan het hof, Aranda en Campomanes, tot de loge behoorden. Ook rijk geworden Spanjaarden, die uit Amerika naar Madrid terugkeerden, bevorderden de vrijmetselarij.

De diepte van de tegenstelling tussen de katholieke Kerk en de vrijmetselarij kon niet lang meer verholen blijven. Toen het deïsme zich ging verzetten tegen het geopenbaard geloof, tegen het eigenlijke wezen van het Christendom, had deze tegenstelling zich in de kringen der intellectuelen aanvankelijk door een sceptische houding geuit; later werd men zelfs onbewimpeld atheïstisch. Daarbij werden oude gedachten weer opgehaald, die in de Middeleeuwen reeds gangbare munt waren, toen op het Iberisch schiereiland en aan de kusten der Middellandse Zee de drie religies, Jodendom, Christendom en Islam, tegenover elkaar stonden.

Op het Iberisch schiereiland, in Joodse deïstenkringen die zich om Maimonides († 1204) geschaard hadden, schijnt de bekende parabel van de drie ringen ontstaan te zijn. Een vader, zo wordt verteld, liet aan ieder van zijn zonen een gouden ring na; één daarvan was de oude erfring van de familie, maar de ringen waren zo volkomen gelijk gemaakt, dat de echte niet meer te herkennen was. In de vorm, die Boccaccio er in zijn „Decamerone” aan gaf, werd de parabel wijd en zijd verbreid en Lessing heeft haar op een wijze, die karakteristiek is voor het achttiende-eeuwse deïsme, in zijn drama „Nathan der Weise” (1779) opnieuw gebruikt. Nog ouder was de godslasterlijke bewering, dat de wereld door de drie godsdienststichters Mozes, Christus en Mohammed bedrogen was. Zij gaat terug tot de elfde en tiende eeuw en wij vinden haar in die tijd al bij de Mohammedaanse sekten der Fatimiden en Karmaten.¹⁾ Nooit meer vergeten werd het verwijt van paus Gregorius IX in 1239 tegen keizer Frederik II, aan wie de paus deze blasphemische uitlating ten laste legde. Aan nog vele anderen werd zij in de schoenen geschoven. Niet minder dan vijftig personen werden in de loop der tijden aangezien voor de auteur van een geschrift, dat „De tribus impostoribus” heette. Het was eenvoudig een titel, die men aan geschriften tegen het geloof gaf. Het meeste opzien baarde een boek met het jaartal 1598, dat onmogelijk uit die

¹⁾ L. Massignon, La légende „De tribus impostoribus” et ses origines islamiques. Rev. de l'hist. des religions 82 (1920), blz. 74-78.

tijd zijn kon. Het is onlangs gelukt het geheim, dat om deze uitgave en haar auteur en datering hing, te ontsluiten. Het staat thans vast, dat het werk oorspronkelijk onder de titel „De imposturis religionum” in de jaren 1685-95 door de jurist Joannes Joachim Müller, die in Leipzig en Altdorf had gestudeerd, waarschijnlijk te Hamburg werd geschreven. Ook Leibniz kende het. Een exemplaar, dat in het bezit van prins Eugenius van Savoye kwam, bleef in Wenen en werd door de Weense boekhandelaar Straube in 1753 uitgegeven. Hij zette er het verzonnen jaartal 1598 op en gaf het boek de gangbare titel „De tribus impostoribus”. Het werd nog herhaalde malen herdrukt.¹⁾

Müller's werk spreekt gedachten uit, die in de jaren voor zij werden neergeschreven in Engeland en Holland, maar ook al in Duitsland de ronde deden. Het zijn voornamelijk de ideeën der deïsten, wel vermengd met die van Cherbury en Hobbes. Ook hoort men de in 1690 uit Leipzig verdreven Thomasius, die de auteur in Leipzig schijnt te hebben beïnvloed en die de voorloper van de Duitse Verlichting werd. In zijn geschrift tracht Joannes Joachim Müller het argument van de algemene overeenstemming van alle volkeren ten aanzien van het geloof in God hiermee te weerleggen, dat hij spreekt van de vele libertijnen en — nog belangrijker — atheïsten, die in Italië, het centrum der Christenheid, gevonden worden.²⁾ In Duitse rationalistische kringen begon het rationalistisch pantheïsme van Spinoza, die men aan de universiteit van Heidelberg had willen hebben, invloed uit te oefenen. Een atheïstisch geschrift „De l'esprit de Spinoza” (1719) werd zogenaamd uit een Latijns in Frankfurt gevonden handschrift vertaald. In 1721 verscheen het ook onder de gezochte titel „De tribus impostoribus”.³⁾

Hoe is het te verklaren, dat het katholieke Frankrijk aan het begin van de achttiende eeuw zo weinig weerstand bleek te tonen aan het scepticisme en atheïsme, die vanuit het noorden, uit Holland en Engeland, binnendrongen? Als katholieke staat ontplooidde het land toch onder Lodewijk XIV meer macht dan ooit; de herroeping van het Edict van Nantes liet aan het vaste besluit van de monarch om hetatholicisme in zijn land voor iedere schok te behoeden evenmin twijfelen als de handhaving der censuur voor gedrukte boeken. Mensen met een scherpe blik verheelden zich echter niet, dat twijfel en loochening der geloofswaarheden zich onder de Franse intellectuelen reeds lang verbreid hadden, een erfstuk van de Renaissance. Uit Padua

¹⁾ Het sluitende bewijs leverde J a c o b P r e s s e r, *Das Buch de tribus impostoribus* (diss. Amsterdam 1926), waar men ook een uitgave van de tekst vindt. Men zie ook de uiteenzettingen van H. B u s s o n (vgl. *De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok*, blz. 574), waarmee dit resultaat overeenkomt.

²⁾ P r e s s e r, blz. 138.

³⁾ Uit een Berns handschrift opnieuw gepubliceerd door H. D ü b i, *Das Buch von den drei Betrügern und das Berner MS.* (Neujahrsblatt der litt. Ges., Bern 1936). Dübi kende Presser's boek niet.

hadden zij de eerste stoot gekregen. Degenen, die deze gedachten geuit hadden in antireligieuze spotternijen, hadden de dood op de brandstapel gevonden, zoals Dolet en Vanini. In de meest uiteenlopende schakeringen verbreidde zich het libertinisme. Het uitte zich deels in luchtige, deels in ernstige scepsis; het ging echter ook reeds verder, tot atheïsme toe. De scholastiek, die op de scholen der Jezuïeten en Oratorianen gedoceerd werd, oefende niet veel aantrekkingskracht meer uit en beschermde de opgroeiende jeugd niet meer tegen de twijfel aan de houdbaarheid van de met het oude geloof harmoniërende leerstellingen der „*philosophia perennis*”. Met een zekere afgunst zagen velen naar de zekerheid, die geboden werd door de wiskunde, welke door de beste geesten van de wetenschappelijk georiënteerde Franse jeugd steeds verder vooruit werd gebracht. Met grote verwachtingen werd het bericht ontvangen, dat uit de kringen van deze jongere wiskundigen iemand zich had opgemaakt om het Christelijk geloof een degelijker steun te geven dan de verstarde scholastiek dat vermocht.¹⁾ De beroemde mathematicus Descartes, de grondlegger der analytische meetkunde, scheen met zijn „*Discours de la méthode*” deze verwachtingen te vervullen, vooral omdat hij in zijn „*Méditations*” aan het Godsbewijs een zekerheid boven alle twijfel wilde geven. In Holland waren de universiteiten, in Frankrijk de vrije academies, maar ook de Oratorianen en de Jansenisten bereid hem te volgen. De katholieken echter, wier hoop op hem gesteld was, moesten deze laten varen, toen in 1663 zijn geschriften door Rome verboden werden en de koning door een verbod voor de Parijse universiteit één lijn met Rome trok. Dit was overigens geen beletsel voor de verbreiding van Descartes' geschriften. Zijn filosofisch systeem heeft meer dan men toen vermoedde een revolutionerende invloed uitgeoefend, niet alleen tegen de katholieke Kerk, maar ook tegen het Christelijk, op de Openbaring berustend geloof in het algemeen.²⁾ Toen men in 1937 het derde eeuwfeest van de verschijning van zijn „*Discours*” vierde, bleek duidelijk, hoezeer hij het geweest is, die de breuk met de „*philosophia perennis*” heeft ingeleid. Hoewel hij met de scholastiek nog wel aanrakingspunten gemeen had en altijd katholiek is willen blijven — hij heeft ook zeker koningin Christina van Zweden, aan wier hof in Stockholm hij op 11 Februari 1650 stierf, niet van haar bekering willen afhouden ³⁾ — werd toch door hem het wetenschappelijk onderzoek uit de samenhang met het openbaringsgeloof losgemaakt, doordat hij tegenover de Summa van de heilige Thomas zijn systeem stelde. Dat heeft hij gedaan door zijn thans als

¹⁾ Zie: De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 578.

²⁾ B. Schwarz, Descartes und das geistesgeschichtliche Problem der neuen Philosophie. Rivista di filosofia neoscolastica 1937.

³⁾ E. Cassirer, Descartes, Lehre, Persönlichkeit, Wirkung (Stockholm 1939), blz. 177vv.

trots beschouwde stelling: „cogito, ergo sum”, die overigens aanvankelijk niets anders was dan een angstige kreet, tot de mathematica gericht, om redding uit zijn twijfel. De eerste formulering van deze grondstelling had namelijk geluid: „dubito, ergo sum”. Daarmee meende hij in die gedenkwaardige nacht van de tiende November 1619 de toverformule gevonden te hebben, waarmee hij alle twijfel verre van zich kon houden en die inderdaad het uitgangspunt van de moderne filosofie is geworden.

Hoe vruchtbaar ook de aanmoediging tot wetenschappelijke onderzoeken van velerlei aard was, die van Descartes uitging, aan de traditionele, op Aristoteles stoelende filosofie kon hij toch niet de doodsteek geven. De eenzijdigheid, die hem als mathematicus eigen was, werd geleidelijk aan wel beseft. Hij dreef de mathematica, waarvan hij uitging, te ver door, en door de mathematische wijze van beschouwen zonder meer op de filosofische onderzoeken over te dragen werd hij eenzijdig en raakte op een dwaalspoor. Hij kon, zoals Olgiati ¹⁾ zegt, alleen aan het rationalisme dwaalwegen wijzen door een rationalistisch phaenomenalisme. Hij breidde het antisociale individualisme der Renaissance uit tot het gebied van het geestelijke en werd de grondlegger van het moderne subjectivisme. De ervaring van de subjectieve klaarheid van de enkeling stelde hij boven de objectieve evidentie van het zijn en maakte haar tot waarheidscriterium, waarvoor denken en zijn, denkvormen en zijnsvormen ineen moesten vloeien.²⁾ Een filosofisch fundament voor het geloof aan de Openbaring was daarmee niet te bereiken. Met Descartes zag men er echter ook van af, daarnaar te zoeken. Zo viel de Openbaring voor de denkers geheel weg.

Niet alleen echter in de beperkte kring van de empirische onderzoekers, de beoefenaars der natuurwetenschap, die op steeds meer schitterende resultaten konden wijzen, groeide de invloed van Descartes. Hij deed zich ook gelden in de katholieke kringen, die erkenden, dat zij in mathematica en physica ver ten achter waren gebleven en vooral het onderwijs daarin op de middelbare scholen opnieuw moesten organiseren. Daaruit ontstond een gevoel van zwakte, juist op het gebied, waarop de Kerk sinds eeuwen de wereldbeschouwing geleid had. Wat dat te betekenen had, zou zich allengs duidelijker aftekenen. Voor velen, die naar de wetenschap dorstten en haar dienen wilden, begon de Kerk reeds als inferieur te gelden, als achterlijk. De Kerk had niet meer de leiding op intellectueel gebied. Het leek wel of zij alleen maar benauwd stond uit te kijken, hoe zij contact kon krijgen met de nieuwe richting in het intellectuele leven. De aanspraak op gezag, waarmee zij zo lang was opgetreden, begon wankel te worden.

¹⁾ Fr. Olgiati, *Cartesio* (Milano 1934), blz. 252vv.

²⁾ B. Jansen, *Der Geist des Philosophierens Descartes*, *Scholastik* XII (1937), blz. 355vv.

Werkte Descartes' invloed op de ontwikkeling der natuurwetenschap zo verblindend, dat men er passief tegenover bleef staan? Of was er nog iets anders in het spel? Nadat men een tijdlang getracht had om, hoewel men reële zwakke plekken in het nieuwe systeem bemerkte, er toch een aansluiting bij te vinden, kon men zich ten slotte niet meer verhelen, dat met het Cartesianisme als uitgangspunt de gehele filosofie, die de samenhang met het geloof bewaarde, uit de hengsels werd gelicht. Van meet af aan had Descartes het lichaamsbegrip geweld aangedaan. Daar de geest zich alleen van de uitgebreidheid een helder begrip vormt, wilde hij het lichaam alleen als uitgebreidheid verstaan en schakelde het kwalitatieve en dynamische er volkomen van uit. Zo identificeerde hij het fysieke lichaam zonder meer met het mathematische. De geest echter ging bij hem op in het denken, zijn wezen was voor hem alleen het actuele bewustzijn. Daarmee viel echter geen samenhang te construeren tussen denken en uitgebreidheid, tussen ziel en lichaam.

Hier probeerde nu de Oratoriaan Malebranche een beginpunt voor zijn stelsel te vinden. Evenals Descartes werd hij door de scholastiek niet bevredigd en aanknopen aan Augustiniaanse gedachten bracht hij door het ingrijpen van God — het occasionalisme — lichaam en geest met elkaar in verbinding en wilde aldus het wereldgebeuren verklaren. Anders dan Spinoza, die van de wezensbepaling der substantie als „causa sui” tot monisme en pantheïsme kwam, kende hij met de formule „wij zien alle dingen in God” de causaliteit aan God alleen toe. Niettemin wilde hij het Cartesianisme als systeem van louter rationele wereldbeschouwing tot voltooiing brengen, hoewel hij zich ook verdienstelijk maakte door op aanleidingen tot fouten en op de grenzen van het verstand attent te maken. In zijn filosofie heeft hij intussen de weg naar de geloofswaarheden niet gevonden; zo heeft hij de bevordering van het ongeloof door het systeem van Descartes niet kunnen verhinderen en alleen de scholastiek nog verder afbreuk gedaan.

Talrijker waren degenen die als sceptici, rationalisten en libertijnen in nieuwe stijl de brug, die Descartes hun geboden had, verder wilden voltooien om het intellectuele leven van de Parijse wereld in een nieuwe, a-religieuze richting te leiden. In de dagen dat Bayle met zijn „Dictionnaire historique et critique” (1697) de moraal losmaakte van het dogma en haar alleen maar door de beslissing van het individuele geweten bepaald wilde zien, wantrouwen tegenover de Openbaring zaaide en onbeperkte tolerantie eiste, omdat er geen algemeen geldige waarheid bestond, begon zich in Parijs een nieuwe literaire smaak te vormen. Men begon genoeg te krijgen van het classicisme. Charles Perrault, die de ideeën van Descartes in zich had opgenomen, legde er zich in zijn „Parallèles des anciens et des modernes” (1688-97) op toe om de bewondering voor de antieke schrijvers te bestrijden.

Volgens hem moesten de moderne schrijvers hoger worden aangeslagen, vooral wanneer zij zich beperkten tot de mens en zijn gevoelens en de literatuur ver hielden van politieke en religieuze problemen. Zo moest ook de literatuur naar de methode van Descartes nieuwe wegen gaan bewandelen en hen volgen, die men de filosofen noemde. Deze gedachten vonden gemakkelijk ingang, omdat zij tot vooruitgang opriepen. De gedachte van de vooruitgang werd de leuze, waarmee alle intellectuelen moesten instemmen. Wie wilde nog achterblijven, vooral in die stad, die er aanspraak op maakte aan de spits der beschaving te staan? Spoedig verbond zich de gedachte van de vooruitgang met de rationalistische ideeën, die in de grond van de zaak die van Descartes waren. De Parijse wereld kon zich alleen geveild voelen, wanneer men van haar een leidende rol verwachtte in de nieuwe intellectuele beweging. De autoriteit van het koningschap maakte in de laatste jaren van Lodewijk XIV geen indruk meer en in plaats van het oude, met de Kerk maar al te nauw verbonden gezag moest het verstand treden, dat in plaats van de verbitterende politiek een bevrijdend optimisme teweegbracht.

Nog duidelijker werd de nieuwe richting in de geestelijke ontwikkeling aangekondigd door Bernard le Bouvier de Fontenelle (1657-1757), de zoon van een zuster van Corneille. Reeds eerder dan Perrault had hij in zijn „Digression sur les anciens et les modernes” dezelfde these verdedigd als deze. Vol bewondering voor Descartes, aan wie de vooruitgang te danken is in de ordelijkheid en nauwkeurigheid van het denken, alsook de geest van het onafhankelijk onderzoek, wil hij de natuurwetenschap voor allen toegankelijk maken. In vergelijking met de Oudheid zijn, zo meent hij, door de geometrische geest en de experimentele methode geheel nieuwe perspectieven voor het mensdom opengegaan. Een geleerde van deze tijd overtreft een geleerde uit de tijd van Augustus tien keer; hij heeft het echter ook tien keer zo gemakkelijk. „Wij doen ontdekkingen, die de Ouden nooit gedaan hebben.” In een keuvelende stijl wil hij met zijn „Entretiens sur la pluralité des mondes” (1686) ook de dames inleiden in de ontdekkingen van Copernicus en Galilei. Hij werd honderd jaar oud en zijn gehele leven was gewijd aan pogingen, die als hoogste doel de verandering van de smaak hadden. Als secretaris van de Académie des Sciences (1697) beschouwde hij het als zijn plicht de intellectuele vooruitgang van de mensheid in de Parijse salons te verheerlijken en te bevorderen, in het gelukkige gevoel, dat in zijn dagen de zich langzaam ontwikkelende mensheid haar mannenjaren was ingegaan. Veel moeite gaf hij zich niet om met zijn critiek de lichtgelovigheid van zijn tijd te bestrijden, toen hij in 1686 zijn „Histoire des oracles” publiceerde, want hij deed daarin niets anders dan in een elegante vorm de bewijzen van de Hollandse arts Antoon van Dole herhalen. Toch maakte hij indruk met dit boek. Het werd als een critiek op de

wonderen in het algemeen opgevat, ofschoon het alleen het geloof aan de Sibyllijnse orakels als getuigen voor de aankondiging van Christus en de vroegere mening, dat de orakels van de daemonen afkomstig waren, aan het wankelen kon brengen. De middeleeuwse theologen hebben weliswaar niet uitdrukkelijk de echtheid der Sibyllijnse orakels verdedigd: zij kenden ze ook slechts vaag uit de citaten der kerkvaders. Niettemin bleef het niet zonder gevolgen, dat men de critiek alleen aan diegenen overliet, die het geloof aan wonderen in het algemeen wilden bestrijden en aan de Kerk verweten, dat zij tegen de vooruitgang was. Zij moest volgens dezen niet meer als de leidster der beschaving aangezien worden, maar als een hinderpaal voor de vooruitgang. Degenen, die nu in haar plaats de leiding in handen wilden nemen, herinnerden zich niet meer, hoe ook in de dagen van een Pico della Mirandola en een Michelangelo de mens geprezen was in zijn waardigheid en in zijn vermogens om de grootheid van het heelal en van zijn wetten te begrijpen, maar hoe hij toen die gaven ook gebruikte om er de Schepper der wereld mee te verheerlijken en naar de hemel te wijzen.

In Leibniz leefde er toen wel een universeel geleerde die, het optimisme van de ontwikkeling in mathematische vorm delend en de harmonia praestabilita als schepping Gods beschouwend, in Hem, de oermonade, het doel van al het eindige zag. Zo kon hij werk- en doelloorzaken verbinden en ook de scholastieke vormleer en theologie recht laten wedervaren. Daarmee liet zich zelfs de gedachte van de vooruitgang verbinden, hoewel Leibniz voorzichtig genoeg was om geen ononderbroken vooruitgang aan te nemen. De gedachten van Leibniz werden echter niet uitgebouwd tot een systeem en hadden slechts een sporadische invloed.

Verreweg de meesten van hen, die de gedachte van de vooruitgang aanhingen, zagen van de Schepper af en wilden alleen verstandelijk, met hun eigen tijd als uitgangspunt, terug- en vooruitrekenen; naar een absoluut uitgangspunt vroegen zij niet en een blik omhoog naar een absoluut hoogtepunt werd niet geboden. Hun geestelijke houding was koud en kil. Zij stonden op een hoogte, vanwaar men niet naar boven keek, doch alleen met eenzijdige hoogmoed op een afgelopen barokperiode blikte, die inderdaad op het laatst aan de roes der uiterlijkheid wel wat te veel geofferd had en daarmee een tegengestelde reactie opriep.

Steeds opnieuw wilde men maar berekenen, hoever nu de afgelopen tijd overtroffen was en nog verder kon worden overtroffen. Doordat men de zin der geschiedenis niet in een Schepper zocht en in plaats daarvan naar mathematisch-natuurwetenschappelijke wetten speurde, betrad men de wegen, waarop het evolutionisme verder dacht te kunnen komen en een Auguste Comte wilde triomferen, doch klaaglijk mislukte. Hiermee willen wij niet over het hoofd zien, dat

bij de behandeling van het probleem van de vooruitgang toch enige waardevolle distincties gemaakt werden.

Dieper dan de anderen hield zich een vriend van Fontenelle er mee bezig; het was de pacifist abbé Castel de Saint-Pierre, die aan de „âme universelle”, maar ook aan de onsterfelijkheid geloofde, welke aan de weldadige mens beloofd was. Hij oefende scherpe critiek uit op de oorlogspolitiek van Lodewijk XIV en mocht daarna inderdaad twintig jaar vrede in West-Europa beleven.¹⁾ In tegenstelling tot de dichters, die de eeuw van Saturnus prezen, meende hij, dat de gouden eeuw nog komen ging. Voor hem waren de Atheners van de vijfde eeuw vóór Christus maar kinderen in vergelijking met de Parijzenaars van zijn tijd. Hij tracht echter toch te onderscheiden tussen de vooruitgang in de natuurwetenschappen en in de moraal, de vooruitgang in het geheel, die hij voor onbegrensd houdt, en die in de individuele mens. Hij werkte dit overigens niet nader uit, omdat hij waarschijnlijk geen klaar begrip had van de waarde der individuele menselijke ziel. Toch moet het hem als een verdienste aangerekend worden, dat hij dacht aan het sociale welzijn der mensheid en zich als schrijver in dienst daarvan wilde stellen. Daarom schreef hij zijn verhandelingen „Origines des devoirs des uns envers les autres” en „Origines des droits des uns contre les autres”.²⁾ Als redelijke godsdienst of godsdienstige redelijkheid betitelt hij de „bienfaisance”, die in 1762 in de Dictionnaire der Académie kwam. Daarmee is hij de verkondiger van de humaniteitsgedachte, waarmee men de caritatieve activiteit van de Kerk in de schaduw wilde stellen; deze was toen niet in staat zich onder deze nieuwe formule daarop in te stellen. Door zich tegen het duel te verklaren sloot hij overigens slechts bij oude tendenties van de Kerk aan, waarvan hij zich anderzijds zover distantieerde, dat hij het huwelijk voor de priesters bepleitte. Zijn optimisme ging zover, dat hij meende zich met zijn literaire werk het paradijs verdiend te hebben, dat hij aan alle weldadige mensen voorzegde.

Volkomen anders waren degenen, die, in Parijs het eerst, op hun manier het nieuwe humanisme als mode wilden demonstreren: die libertijnen, die alleen verlangden om zich zo vrij mogelijk uit te leven, en tegelijk een rechtvaardiging te hebben voor de haat, die zij uitten tegen het toen maar al te uiterlijke bondgenootschap tussen koningschap en Kerk. Een bijzondere prikkel deed zich voor, toen bij de dood van Lodewijk XIV in 1715 spot en hoon zich bijna overal deden horen. De leiding werd genomen door een deel van de hoge adel. Lodewijk XIV had hen op de achtergrond geschoven, maar zij wilden thans weer in de salons de toon voor Frankrijk aangeven. In Saint-Evremond, die in 1703 te Londen gestorven was, hadden zij hun voorloper gehad. In

¹⁾ Zie boven blz. 5.

²⁾ Oeuvres T. XII. Vergelijk daarover, ook over het voorafgaande, I. D e l v a i l l e, *Essai sur l'histoire du progrès jusqu'à la fin du 18e siècle* (Par. 1916), blz. 246.

plaats van het hof zouden zij thans het middelpunt scheppen, van waaruit het Franse karakter door een nieuwe leiding zijn vorm zou krijgen en aan het buitenland nieuwe voorbeelden zou kunnen tonen. In hun salons verzamelden zij alle inlichtingen — die tijdens het regentschap door *mâitresses* en ministers overvloedig te krijgen waren — waarmee zij intrigeren konden, geestverwanten in de academies konden helpen en het succes konden verzekeren van schrijvers waar zij in vielen. Zij voelden zich ook als de norm voor alle goede smaak, die bij het eten, drinken, converseren en dansen door de vreemdelingen geleerd moest worden.

Als *trait d'union* met de vrijdenkende filosofen en natuuronderzoekers werd de verbitterde graaf Boulainvilliers geprezen, die in zijn jeugd wel bij de Oratorianen school had gegaan en ook nog de sacramenten der stervenden ontving (1722), maar die er groot op ging, met zijn astrologie nog beter dan Descartes de wetten voor alle leven hier op aarde te kunnen bepalen. Van Spinoza had hij geen hoge dunk: deze had de leidende astrale materie voor de aarde niet gekend en was bovendien een Jood van zeer geringe afkomst geweest. Daartegenover beroemde hij zichzelf er op, tot het uitverkoren ras te behoren en in dat ras de hoogste, zuiverste kaste te vertegenwoordigen; zodoende kon Gobineau hem beschouwen als een voorloper van zijn rassen-theorie. Zijn politiek program was de consequentie uit deze gedachten. Alleen de sterren regelden volgens hem de materie in het grote heelal. Door deze sterren werden de generaties van de mensen en de lotswisselingen van de landen bepaald. Al naargelang van de sappen der mensen, de grotere of geringere zuiverheid van hun bloed, ontwikkelden zich de rassen. Uit deze rassen deden de sterren een keuze en schonken aan sommigen een hoger recht om te heersen. In de Franse natie moesten de oudere feodale geslachten, die eens het land veroverd hadden, thans hun leidende positie weer herwinnen door de koningen terug te dringen. Met deze gedachten gaf Boulainvilliers reeds de richting aan, die tot de Franse revolutie moest leiden. Het ging er om, door de oude standenvergaderingen aan koning en Kerk de heerschappij te ontrukken. Zijn systeem bood daar de theoretische grondslag voor.

Boulainvilliers werd zeer gevierd in de salons, die pronkten met hun vrijheid van geest en hun zedelijke ongebondenheid. Berucht was de kring van de Temple in het huis der Vendômes, waar vooral salon-abbé's gewaardeerd werden om hun onclericaal optreden: onder hen genoot na de dood van Lodewijk XIV de abbé Servien de gunst van de regent. Van deze Servien werd verteld, dat hij veertig jaar lang iedere dag dronken naar bed was gegaan en doorlopend *mâitresses* had gehouden. Met het oog op dergelijke abbé's kon de jonge Voltaire gemakkelijk bijval vinden, toen hij in zijn „Oedipe”, waarmee hij in 1718 zijn eerste triomfen ten koste van de godsdienst vierde, de verzen neerschreef;

Nos prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense,
Notre crédulité fait toute leur science (IV, 1).¹⁾

Na zijn dood stond Boulainvilliers in deze kringen, waar met God en koning gespot werd, in nog hoger aanzien dan tijdens zijn leven. Grote waardering vond hij posthuum ook bij de Engelse adel. Niet alleen zijn echte historisch-politieke werken werden in Engeland en Parijs gretig gelezen om hun critiek op het Franse absolutisme; er werden in Holland ook boeken gedrukt die hem ten onrechte werden toegeschreven, omdat de naam Boulainvilliers voor de uitgevers voldoende was om goede zaken te maken. In Holland verscheen ook in 1729 zijn leven van Mohammed, dat spoedig in het Engels en Duits vertaald werd. Daardoor gingen vanzelf de kanalen open, waardoor van Engeland uit de vrijmetselarij Parijs binnen kon dringen.²⁾ De oude graaf had dit boek een jaar of twintig voor zijn publicatie geschreven. De exotische mode volgend, die in de literatuur opgeld deed, had hij gebruik gemaakt van de werken van Engelse Arabisten. Hij deelde hun mening, dat men het Christelijke westen niet superieur moest achten aan de Islam en het oosten. Ieder van deze beide beschavingen had haar eigen wijsheid. Als Christus de wijsheid der Joden vertegenwoordigde, dan vertegenwoordigde Mohammed die der Arabieren. Tegenover een Christelijke leer verdedigt hij Mohammed en begint die verdediging met de eigenaardige belijdenis: „Ik ben Christen zoals hij en ik belijd dat ook openlijk.” De leer van Mohammed, zo meent hij, beantwoordde in hoge mate aan de rede en als wereldveroveraar had hij veel zuiverder zeden getoond dan Alexander en Caesar, daar hij minder zelfzuchtig was geweest en niet zijn vaderland aan zich had willen onderwerpen, maar met dat vaderland de wereldheerschappij had willen bereiken.³⁾

De bijval, die in de leidende kringen in Engeland aan Boulainvilliers ten deel viel, verhoogde bij de Franse aristocraten, die zijn geestverwanten waren, de bewondering voor Engeland. Daar was verwonderlijk wat velen hunner wensten. Het Engelse parlement had de troon naar zijn wil bezet en schreef de koning diens gedragslijn voor, benevens zijn levens- en wereldbeschouwing, die nu vooral door de vrijmetselaars werd vertegenwoordigd. In Engeland zagen de verbitterde Franse aristocraten de vrijheid verwerkelijkt, waar zij tegenover het koningschap en de Kerk naar streefden. Zij prezen de gedachte van de vooruitgang, die door de nieuwe uitvindingen zo krachtig bevestigd werd. Daarmee hing ook het verlangen naar tolerantie samen, welke na de opheffing van het Edict van Nantes de wens was van alle

¹⁾ Onze priesters zijn niet datgene waar een onbenullig volk hen voor houdt: onze lichtgelovigheid maakt al hun wijsheid.

²⁾ F a y, *La franc-maçonnerie*, blz. 41vv.

³⁾ *La vie de Mahomet*, 2e ed. (Amsterdam 1731), blz. 267v.

protestanten, allereerst van de émigré's in Holland en Engeland. Ook het streven naar de wereldvrede beantwoordde toen aan de stemming in het Engelse parlement, waar Walpole de leiding had. Walpole's verklaring: „De verderfelijkste toestand voor ons land is de oorlog, want zolang hij duurt, zijn wij de verliezers, en als hij afgelopen is, winnen we er niet veel bij”,¹⁾ werd door alle handeldrijvende kringen met instemming begroet, omdat zij een dergelijk parool hoopten te kunnen benutten voor de uitbreiding van hun zaken en de vermeerdering van hun rijkdom.

Door niemand is Engeland zo nadrukkelijk aan de Fransen ten voorbeeld gesteld op geestelijk en binnenlands politiek gebied als door Montesquieu, die in Bordeaux als trots president van het gerechtshof, met zwartfluwelen baret (*président à mortier*), hoog aanzien genoot en wiens familie zich eens met de oude aristocratie tegen de centralisatiepolitiek van Mazarin had willen verzetten. Deze brillante schrijver werd de wegwijzer voor het politiek liberalisme op het continent, niet alleen theoretisch, maar nog meer door zijn praktische, aan de Engelsen ontleende voorstellen, waardoor hij voor het constitutionalisme der negentiende eeuw de toonaangevende figuur werd, zo toonaangevend, dat bij zijn waardering over het hoofd werd gezien, hoe hij toch op de allereerste plaats de vrijdenkersmentaliteit van zijn tijd voorstond. Men kan zich niet verhelen, dat hij alleen voor het uiterlijk niet scherp stelling nam tegen de Christelijke geest. Innerlijk liet het hem totaal onverschillig, of hij voor de beschaving van zijn tijd nog haar oud-Christelijk stempel kon bewaren. Hoe had het ook anders gekund? Van het college der Oratorianen in Juilly waren hem alleen herinneringen bijgebleven aan de strijd tussen Jansenisten, Gallicanen en Jezuïeten, benevens blinde vooroordelen tegen deze laatsten. Aan zijn zijde had hij een protestantse vrouw, die iedere gedachte aan een bekering afwees.

In de trant van zijn tijd, die zich gaarne bezighield met vergelijkingen tussen westerse en oosterse beschaving en de op de godsdienst berustende verschillen tussen die beide, liet hij in 1721 in Holland, eerst anoniem, de „Lettres Persanes” verschijnen. Het was overigens geen geheim, wie de schrijver was. In dit werk gaf hij in ironiserende stijl de indrukken weer, die hij als jongeman van even in de twintig tijdens het regentschap van hertog Philips van Orléans in Parijs had opgedaan. Aan de uitgelaten, met godsdienst en koningschap spottende levensopvatting in de Parijse salons beantwoordden, behalve schunnige jeugdgedichten, ook de Perzische brieven, die met hun licht versluerde, satirische spotternij de mondaine kringen in verrukking brachten. Montesquieu werd als een groot schrijver geprezen, die in fijne geestigheid van vorm en uitdrukking nauwelijks

¹⁾ Green, *Gesch. d. engl. Volkes*, vertaald door Kirchner, II (Berlin 1889), blz. 319.

zijn evenknie had. In de gefingeerde brieven, die hij de Perzen Usbek en Rica uit Parijs laat schrijven en uit de harem in hun vaderland laat ontvangen, weet hij ruimschoots onder te brengen wat zich zijn lezers aan prikkelende bekoring, aan geraffineerd verholen spot, ja, aan godslasteringen maar wensen konden. In de vierentwintigste brief werd niet alleen de koning van Frankrijk bespot als de grote tovenaars, die zijn onderdanen laat denken zoals hij wil, maar in aansluiting daarop wordt door Rica de paus gehoond, die een nog machtiger tovenaars is dan de koning en over de geest van de koning niet minder heerst dan deze over de geesten van al de anderen. Nu weer laat hij (de paus) hem (de koning) geloven, dat drie maar één is, dan weer dat het brood dat men eet, geen brood en de wijn die men drinkt, geen wijn is, en duizend van dergelijke vreemdsoortigheden. Wel liet Montesquieu zijn blasphemie over de Heilige Drieëenheid in de zogenaamde tweede uitgave weg, doch waarschijnlijk slechts met het oog op de Hugenoten en de Franse réfugiés in Holland.¹⁾ In de honderdzeventiende brief laat hij Usbek voorspellen, dat de katholieke religie ten gevolge van de zedelijke verdorvenheid onder de seculiere geestelijkheid en in de kloosters onmogelijk nog vijfhonderd jaar zou kunnen bestaan.²⁾

Nadat Montesquieu in 1726 zijn ambt als president in Bordeaux had opgegeven, verheugde de adellijke geleerde zich op zijn kasteel in La Brède in een geestelijke onafhankelijkheid, die hem veroorloofde zijn oordelen uit te spreken over de toestanden in Frankrijk en de middelen om die te verbeteren. Er werd met te meer aandacht naar hem geluisterd, toen hij in de jaren 1728-31 in andere landen een kijkje was gaan nemen, Oostenrijk, Hongarije, Beieren en Pruisen bezocht had en vooral ook Engeland had leren kennen. Wat hij gezien had en wat hij daarbij had gelezen, wilde hij gebruiken voor een groot werk, om aan zijn tijdgenoten voor de staatstheorie iets soortgelijks te bieden als Descartes met zijn mechanische causaliteit voor het algemene intellectuele leven gegeven had. Hij zocht naar algemeen geldende wetten, die in het staatkundig leven der volkeren te ontwaren zouden zijn. In de trant der Verlichting leidde hij alles af van de „âme universelle” als oorzaak en regel van het wereldgebeuren en wilde daarvoor bewijzen uit de geschiedenis aanvoeren.

Zo gloednieuw als men gedacht heeft was dat nu niet. Reeds in de Oudheid werd de ontwikkelingsgang der volkeren met de levensfasen van de individuele mens vergeleken. Met name deed dat Florus in zijn Romeinse geschiedenis, en de heilige Augustinus maakt daaruit de gevolgtrekking, dat zijn tijd in de ouderdom van de mensheid verkeerde. Een kringloop van de staatsvormen hebben reeds Plato, Aristoteles en Polybius trachten vast te stellen. Maar een beroemd voorganger had Montesquieu vooral in een Arabisch schrijver uit de

¹⁾ H. Barckhausen, *Lettres Persanes* (Par. 1913), p. X.

²⁾ Ed. Barckhausen, blz. 227.

Middeleeuwen, die men vergeten heeft met hem te vergelijken. Ibn Chaldûn, in 1332 in Tunis geboren en in 1406 in Caïro gestorven, een man, die veel van de Arabische wereld van zijn tijd gezien had, schreef in de tegenwoordige provincie Oran een wereldgeschiedenis.¹⁾ Reeds in de inleiding meende hij de wetten voor het ontstaan en vergaan der volkeren uiteengezet te hebben. Daarbij schonk hij, evenals Montesquieu, bijzondere aandacht aan het klimaat en wilde hij, vooruitlopend op de Italiaan Vico (over wie wij nog zullen spreken),²⁾ een kringloop vaststellen. Ook Montesquieu's tijdgenoot Bolingbroke heeft aan een dergelijke kringloop gedacht.

Montesquieu, die overigens Ibn Chaldûn niet kende, trachtte zijn theorieën eerst uit de Romeinse geschiedenis te putten en schreef ze neer in zijn „*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de ses désordres*” (1734). Daar nam hij ook de gelegenheid te baat om zijn mening over de politieke toestanden in Frankrijk historisch te bewijzen. De triomfen, waarmee Rome zijn veroveringspolitiek ten koste van de naburige volkeren gevierd had, waren slechts hol vertoon geweest en het despotisme, dat de Romeinse republiek had vernietigd, was de ondergang van het Romeinse rijk geweest. Wie kon in Parijs miskennen, dat Montesquieu daarmee de critiek der oude Franse fronde weergaf, die sinds het regentschap van de hertog van Orléans haar invloed op het bestuur van Frankrijk wilde herstellen? Een nog beter middel om dit doel te bereiken lag in de verwijzing naar Engeland. Zo kon Montesquieu drie argumenten combineren voor de politieke beoordeling van zijn tijd en voor zijn staatsleer: de burgerdeugden van het republikeinse Rome, het feodale ideaal van de Franse Middeleeuwen en de welvaart van het constitutionele Engeland.³⁾

Wat de Engelse staatsvorm voor een wetgeving naar zijn wensen kon leren, liet Montesquieu zien in de drie boeken: „*De l'esprit des lois*”, in 1748 verschenen. De hoge lof, die hij in het zesde hoofdstuk van boek II de Engelsen heeft toegezwaaid, berust daarop, dat hij in hun wetten door de scheiding tussen wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht de vrijheid het best verzekerd acht: „Het is niet aan mij om te onderzoeken, of de Engelsen deze vrijheid genieten of niet. Het is mij voldoende te zeggen, dat zij door hun wetten ingevoerd is. Verder gaat mijn onderzoek niet.” De tegenstanders van het Engelse absolutisme der Stuarts staan ons in de „*Esprit des lois*” met hun meningen duidelijk voor ogen: zowel de puritein Algerson

¹⁾ A. v. K r e m e r, Ibn Chaldûn und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche. Sitzungsber. der phil.-hist. Klasse d. Wiener Akademie 93 (1879), blz. 581-640. Vgl. ook E r w i n R o s e n t h a l, Ibn Khalduns Gedanken über den Staat (Beiheft 25 der hist. Zeitschrift), München 1932.

²⁾ Zie onder, hoofdstuk V.

³⁾ Vgl. F. M e i n e c k e, Die Entstehung des Historismus I (München 1936), blz. 175vv.

Sydney, in 1683 onthoofd wegens deelneming aan een samenzwering tegen het leven van Karel II en zijn zoon, als de wereld en mensen hatende Jonathan Swift, die in 1745 geestesziek stierf, en vooral Locke met zijn leer over de scheiding van de machten, de wetgevende en de uitvoerende. Montesquieu raakt in geestdrift voor de wijze, waarop door de Engelse wetten de vrijheid zal worden verwerkelijkt. Onder de vrijheden slaat hij de vrijheid van godsdienst, contrasterend met de toestanden in Frankrijk, bijzonder hoog aan.

Overigens zouden we ons vergissen, wanneer we uit de zinnen in het eerste hoofdstuk van de „*Esprit des lois*”: „God heeft betrekkingen met het heelal als Schepper en Instandhouder; de wetten, volgens welke Hij het heeft geschapen, zijn ook de wetten, volgens welke Hij het in stand houdt,” de conclusie zouden trekken, dat Montesquieu in de Christelijke zin werkelijk aan een God geloofde. Voor hem heeft de Godheid haar wetten gelijk alles in de wereld en alles moet zich buigen voor het eerste en hoogste intellect. „Al de uiterlijk respectueuze concessies, die hij aan de gevoeligheid der theologen doet, al zijn voorzichtig ontsierende formuleringen kenschetsen, zo al niet zijn minachting voor de metaphysica in politieke vraagstukken, dan toch minstens de afstand die hij wenst te houden,” merkt Alfred Cherel zeer terecht op. En nadat Cherel talrijke aanhalingen over godsdienst en Christendom heeft bijeengebracht, niet alleen uit de „*Lettres Persanes*”, maar ook uit de andere werken van Montesquieu, trekt hij daaruit de eindconclusie met de volgende woorden: „Zijn persoonlijke religie laat zich aan God niets gelegen liggen. Zij is die „bewondering voor de politieke en morele inzichten”, die volgens hem „bij de Grieken en Romeinen tot een soort cultus werd opgevoerd”. Daar ligt zijn geestelijke schat, daar klopt zijn hart, daar gloeit zijn geestdrift.”¹⁾ Het schijnt dan ook niet van veel betekenis, wanneer hij bij zijn dood op 10 Februari 1755, na bij de Jezuïet Castel gebiecht en uit de handen van de pastoor van Saint-Sulpice de Communie ontvangen te hebben, verklaarde: „Ik heb steeds hoogachting voor de godsdienst gehad. De moraal van het Evangelie is een prachtig iets en het mooiste geschenk, dat God de mensen geven kon.” Ook na het bericht van de Jezuïetenpater Routh aan de Parijse nuntius Gualtieri blijven er nog reserves bestaan tegen de conclusie, dat Montesquieu in vrede met de Kerk gestorven is.²⁾ De belijdenis van zijn ijdelheid, hoe hoog die ook moet worden gewaardeerd, is daar toch wel niet voldoende voor.

Boven de Kerk voelde hij zich verheven, zoals hij ook in het onderzoek naar de wetten van de wereldrede, die hij in de geschiedenis hoopte te vinden, alleen zijn diepste bevrediging vond, in plaats van

¹⁾ A. Cherel, *De Télémaque à Candide* (Par. 1933), blz. 311.

²⁾ Pastor XVI, 1, blz. 272, A. 4.

in de opwaarts gerichte blik naar een Schepper en Bestierder der mensheid, die haar geluk alleen in de opvolging van diens geboden zou moeten zoeken. De moraal, die hij als leek met zijn burgerdeugden aan zijn tijdgenoten wil onderwijzen, komt hem veel hoger voor dan wat de Kerk door de mond van haar priesters bieden kon. Niet zonder hoogmoed ziet hij de leidende rol, die de Kerk zo lang in de beschaving van het avondland gespeeld had, als geëindigd. Intussen mag men hem daarom toch niet te hard beoordelen. Hij werd pijnlijk getroffen door de geringe invloed, die van het gezag der Kerk uitging, omdat zij zich zo slaafs ondergeschikt maakte aan het koningschap der Bourbons in Frankrijk en dat der laatste Stuarts in Engeland. Het door kardinalen geadviseerde hofregime van de regent, de hertog van Orléans, diep geminacht om zijn onzedelijkheid, werkte met recht afstotend op hem, zo goed als de onderlinge twist om de bul „Unigenitus” bij de geestelijkheid, waarbij de ene partij de paus tegen de koning, de andere de koning tegen de paus wilde uitspelen. Er was inderdaad reden om te betreuren, dat zij allen voor de grote problemen, waarbij de grondbeginselen van de Christelijke wereldbeschouwing in het geding kwamen, weinig begrip toonden. Hij had de ernstige bedoeling, voor een inderdaad nodige politieke en sociale herordening de grondslagen aan te wijzen. En wanneer hij op de lessen der geschiedenis terugging, dan schroomde hij ook niet, ook nog de Middeleeuwen in zijn aandacht te betrekken, waartoe hij inderdaad evenzeer door zijn standsbewustzijn gebracht werd als door het gadeslaan van de politieke ontwikkeling in Engeland. Had hij voor de Kerk meer hoogachting gehad, dan zou het hem wel mogelijk zijn geweest om de lessen der geschiedenis dieper te doorgronden en zijn in zulk een betoverend rhythmische taal voorgedragen intelligente gedachten een langduriger leven te verzekeren. Ofschoon zijn werk „De l'esprit des lois” in 1752 op de Index werd geplaatst, overigens zonder vermelding van de auteur, was het niettemin aan katholieken niet verboden zich te verdiepen in de grote lijnen van de geschiedenis der volkeren en in het parallelisme van hun ontwikkeling. Juist als katholieken wisten zij het best, waar de grenzen lagen, die zij niet konden overschrijden zonder in een hersenschimmig evolutionisme te belanden. Zij liepen ook geen gevaar het verschil tussen astronomie en historische wetenschap uit het oog te verliezen. Al kan de astronomie met behulp van de mathematica de banen der gesternten meten en zons- en maansverduisteringen berekenen, zij is niet bij machte de geschiedenis, de toekomst te voorspellen, aangezien zij nooit naast de zuiver causale betrekkingen de handelingen der individuen berekenen kan.

In de tijd van Montesquieu waren er twee katholieke geleerden, die zich in hetzelfde soort problemen verdiepten. De eerste, in de engere zin van het woord een landsman van Montesquieu, was de in 1681 te Bordeaux geboren en aldaar in 1741 overleden Joseph François

Lafitau S.J., van wie in 1724 een tweedelig werk verscheen onder de titel „Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps”. Door zijn arbeid onder de Irokezen in Canada was hij er toe gebracht zich met de reeds vaak gestelde vraag bezig te houden, vanwaar toch de Indianen stamden. Hij kwam tot de conclusie, dat zij nakomelingen moesten zijn van de barbaren, die eens vóór de Hellenen in Griekenland en Azië woonachtig waren. Vandaar waren zij dan naar het oosten getrokken en via Noord-Azië naar Amerika gekomen. Behalve zijn opmerkingen over de godsdienst en de zeden der Indianen is interessant, hoe hij ter vergelijking de berichten der antieke schrijvers over de volkeren van Griekenland en Klein-Azië aanvoert. De bestudering van de godsdienst staat bij hem op de voorgrond. Bij de Indianen weet hij nog sporen van een zuiverder Godsgeloof te ontwaren, een overblijfsel van de oorspronkelijke Openbaring. Door Wilhelm Schmidt en zijn school wordt hij daarom bijzonder gewaardeerd. En hij verdient inderdaad als grondlegger van de vergelijkende ethnologische methode en van de godsdiensthistorische studiën beschouwd te worden. Hij was de eerste, die de grote verbreiding van het matriarchaat waarnam, dat hij „ginécratie” noemt en nog bij de Basken van zijn tijd vaststelt. Hij is echter zo verstandig om in plaats van evolutionistische wetten alleen stambomen op te stellen.¹⁾

Aan veel verder gaande, de grenzen der menselijke kennis overschrijdende gedachtengangen waagde zich de geniale Giambattista Vico, die pas in de laatste tijd weer meer de aandacht heeft getrokken, nadat hij in de achttiende eeuw vrijwel over het hoofd was gezien. Wij zullen onze aandacht aan hem wijden, wanneer we over de intellectuele ontwikkeling in Italië spreken, want hij leefde en stierf in Napels (1668-1744).

Zonder Vico te kennen heeft de Fransman Antoine-Yves Goguet (1716-58), de eerste die een cultuurgeschiedenis trachtte te schrijven, zich aan de problemen van een genetische geschiedenismethode gewaagd en — wat bijzonder gewaardeerd moet worden — het zich tot plicht gemaakt zijn bronnen op te geven. Zijn vroege dood had ten gevolge, dat hij van zijn werk alleen dat gedeelte kon publiceren, waarin de Oudheid tot aan het hoogtepunt der Griekse beschaving behandeld werd: „De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leur progrès chez les anciens peuples”. Het verscheen voor de eerste maal anoniem in 1758, in drie delen, en beleefde tot 1820 verscheidene herdrukken. Ook werd het in het Duits, Italiaans en Engels vertaald. De reden, waarom wij Goguet hier vermelden, is vooral, dat hij een gelovig geleerde was. De grote zedelijke grondbeginselen zijn volgens hem door het Opperwezen, de hoogste Bestierder van alle dingen, in

¹⁾ Vgl. F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus I, blz. 74vv.

de harten der mensen geprent; geen gemeenschap kan het zonder deze beginselen stellen. Ofschoon hij heel wat aanleiding tot critiek geeft — hij neemt bijvoorbeeld een absolute vooruitgang in het culturele streven aan — mag hij toch niet als een vertegenwoordiger van het naturalistisch evolutionisme beschouwd worden. Ook Herder, de grote vertegenwoordiger van het nieuwe historische begrip in de beschouwing der cultuur, heeft verscheidene gedachten van hem overgenomen.¹⁾ Goguet schijnt nog het plan gehad te hebben een cultuurgeschiedenis van Frankrijk tot aan zijn tijd te schrijven. Het is zeer te betreuren, dat hij zo spoedig na het verschijnen van zijn eerste werk is weggerukt. En niet alleen hij, maar ook zijn vriend en geestverwant Fugère, die hij als zijn literaire opvolger had aangewezen.

In de tijd dat Goguet's werk verscheen, was Voltaire reeds op het hoogtepunt van zijn schrijversroem gekomen. Zijn „*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*” begon pas in de tijd van Karel de Grote, maar in de later verschenen „*Philosophie de l'histoire*” ging hij tot het eerste begin van de menselijke beschaving terug.²⁾ Had Goguet langer geleefd, dan waren Voltaire en hij misschien wel tegenover elkaar komen staan. Hoe zou het Franse publiek daarop gereageerd hebben? Als taalkunstenaar en cultuurphilosoof vierde Voltaire toen al triomfen door zijn geestige en bijtend sarcastische stijl. Naast hem had een gelovig schrijver wel moeilijk naar voren kunnen komen, vooral wanneer hij het er met Voltaire over eens was, dat in het toenmalige Frankrijk het toppunt der beschaving bereikt was. Hiervan maakte de typisch Franse Verlichting deel uit, door niemand zo brillant vertegenwoordigd als door Voltaire. Aan diens opkomst kunnen we echter ook het best zien, hoe Frankrijks intellectuele elite toen ongelovig werd en de katholieke Kerk de rug toekeerde.

Voltaire's opvoeding en vorming wees nog maar weinig in die richting. Op zijn tiende jaar was hij in 1704 op het Parijse Jezuïeten-college Louis-le-Grand gekomen en werd daar door zijn leraren gekarakteriseerd als „*puer ingeniosus sed insignis nebulo*” (een begaafde jongen, maar een grote windbuil). Het onderwijs stimuleerde zijn letterkundige neigingen. Aan een fijne literaire smaak hechtten de paters grote waarde: naast de antieken waren de klassieken uit de tijd van Lodewijk XIV de grote voorbeelden. Pater Du Cerceau onderwees de regels van de dichterlijke stijl. De scholastieke filosofie schijnt niet met bijzondere sympathie beoefend te zijn. Men zou dat willen opmaken uit het feit, dat pater Rapin († 1687), toen nog om zijn literaire „*Réflexions*” in hoog aanzien, zijn afkeuring had

¹⁾ Emil Spiesz, Der früheste Versuch einer allgemeinen Kulturgeschichte auf evolutionistischer Grundlage. (In „*Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur*”; Festschrift Schnürer, Paderborn 1930.)

²⁾ Zie hieronder, hoofdstuk III, blz. 123.

uitgesproken over de „pietluttige en spitsvondige geest” der scholastieken en aan de „barbaarsheid” van de Middeleeuwen had verweten, Duns Scotus en Thomas van Aquino te hebben bedorven.¹⁾ Het taaist bleef de jonge Voltaire de animositeit tegen de Jansenisten bij, die hij op het college had opgedaan en die overigens ook aan zijn eigen spotzucht beantwoordde. Als hij bij gelegenheden nog relaties met Jezuïeten onderhield, lag de reden daarvan in het gebruik, dat hij van hun aanbevelingen maakte, zoals toen hij in 1746 in de Académie wilde opgenomen worden. Toen later de aanval op de Jezuïeten algemeen werd, wilde hij niet achterblijven.

Dat Voltaire met de tradities van zijn opvoeding brak, was in belangrijke mate de schuld van zijn peter, die hem in de liederlijke libertijnenkring van de Temple introduceerde, waar hij wel de gewenste relaties met hogere kringen kon aanknopen, maar ook het respect voor de Christelijke zedelijkheid prijs gaf. De waardigheid van de vrouw bestond voor hem niet. Hij zocht alleen maar zinnelijke prikkels en gaf zich over aan pikante geestigheid en frivole spot. Zijn elegante rijmen vestigden de aandacht op hem en nog meer de driestheid van zijn spot, waarvoor de regent hem elf maanden in de Bastille zette. Een tweede keer moest hij er vijf maanden doorbrengen ten gevolge van een botsing met de hoog-aristocratische ridder van Rohan, die hem eerst een duchtig pak slaag had laten geven. Hij werd pas vrijgelaten, toen hij er in toestemde als balling naar Engeland te gaan. Daar deed hij, gelijk zovelen vóór hem, die van Frankrijk naar Engeland waren gegaan, in de jaren 1725 tot 1729 nieuwe ideeën op, die nog lang na zouden werken.

Reeds voor Voltaire naar Engeland reisde, had hij getracht om, evenals met de Franse aristocratie en het Parijse hof, met de hogere kringen in Engeland relaties aan te knopen. De Engelse vrijdenkers waren hem na verwant. Met een markante vertegenwoordiger van dezen, de vroegere Engelse minister Bolingbroke, die bij de Stuartpretendent in Saint-Germain verbleef, had hij reeds in Frankrijk nauwere betrekkingen gehad. Er was veel wat hij in deze man met verbaasde bewondering aanzag, onder andere ook het trotse realisme, dat steunde op de door de handel verworven rijkdom. De Engelsen konden zich geveleid voelen door de lof van een Franse schrijver, wiens naam toch al een zekere klank had. Voor de aanbidding van zijn tragedie „Oedipe” (1718) had koning George I Voltaire reeds een repetitiehорloge laten toezenden.

Toen hij, gekrenkt door de uitwijzing uit zijn vaderland, de Engelse grond betrad, was hij des te ontvankelijker voor het eerbetoon, dat in Engeland aan vrijdenkende dichters en filosofen zo bereidwillig bewezen werd. Van de gunst der aristocratie kon hij verzekerd

¹⁾ A. Ch e r e l, De Télémaque à Candide, blz. 426.

zijn, nadat hij zijn omgewerkte „Henriade” aan koningin Caroline had opgedragen. Weldra kon Voltaire met volle teugen genieten van rijkdom en luxe, waarop hij zozeer gesteld was, want de kunst om geld te verdienen had hij al vroeger met succes beoefend. Doch tegelijk kwam hij zeer onder de indruk van het geestelijk leven, van de ijver en het succes, waarmee de experimentele wetenschappen beoefend werden, en van de uitvindingen, die zoveel achting en winst inbrachten. Hij had de begrafenis van Newton, die onder groot eerbetoon in de Westminster Abbey plaatsvond, kunnen bijwonen. En welk een waardering genoten de schrijvers! Zij konden minister worden! Dit alles beschouwde hij als een gevolg van de geestelijke vrijheid die in Engeland heerste. Wat hij daar in Frankrijk tegenover plaatste, maakte op hem de indruk van fanatisme. Dat Engeland niet zo was als Frankrijk, schreef hij aan de Engelse filosofen toe, vooral aan Locke met zijn tolerantiegedachten. Om zijn vaderland enige lering uit dit voorbeeld te laten trekken, schreef hij zijn „Lettres philosophiques sur les Anglais”, die hij echter pas in 1734 liet verschijnen.

Als deïst was Voltaire in 1729 weer naar Parijs teruggekeerd met het program van een cultuurphilosoof, die er zich niet mee tevreden wilde stellen in Frankrijk te verbreiden wat hij in Engeland als hogere staande beschaving beschouwd had, om daarmee de leidende positie van Engeland te erkennen. Hij wilde door zijn pen aan Frankrijk de culturele leiding bezorgen en hij wilde dat doen door de navolging van hen, die in Engeland het Christelijk geloof, zo niet onderdrukt, dan toch zodanig ter zijde hadden geschoven, dat slechts de cultus van het verstand in alles de toon aangaf.

Pas geleidelijk aan ontdekte Voltaire, welke doeleinden hij in zijn strijd vooral na moest streven. Want vóór alle andere dingen dacht hij aan zichzelf, aan roem, eer, rijkdom, luxe en zinnenprikkeling. Een tijdlang dacht hij er nog over zich ook intensiever met wetenschappelijke studies bezig te houden, welke in Engeland vooral in ere waren. Daarmee zien wij hem bezig in Cirey in Lotharingen, toen hij vanwege de „Lettres anglaises” — de uitgever kwam in de Bastille terecht! — uit Parijs verdwijnen moest en bij de marquise du Châtelet een toevlucht vond. Onder haar invloed hield hij zich enige tijd met de wetenschap bezig. Hij bleef er zich echter van bewust, dat zijn eigenlijke kracht op het gebied van de literatuur lag en dat hij met zijn prikkelende stijl en met zijn brillante verzen veel meer invloed op zijn landgenoten kon hebben dan door wetenschappelijke onderzoeken. Daarom keerde hij spoedig weer geheel tot zijn literaire arbeid terug. Op de wapens, die hij daar voerde, kon niemand hem evenaren en hij gebruikte deze bedrevenheid vooral om het kerkelijk geloof met spot en hoon te bestoken. Het geloof immers moest het voornaamste doelwit van zijn aanvallen zijn, wanneer hij in het nog katholieke Frankrijk

zijn cultureel program wilde doorzetten. Zijn sarcasme sloeg de ene partij met lamheid en vermaakte de andere. Zo troonde hij ten slotte op de tribune van een nieuwe literaire smaak, die zowel in als buiten Frankrijk gehuldigd werd.

Eer wij ons daar nader in verdiepen, moeten wij eens even stil blijven staan bij de keer in de culturele ontwikkeling van het avondland. Wij zagen, dat voor een diepere breuk met het katholieke geloof nu de stoot van Engeland uitging.¹⁾ Wanneer wij eeuwen teruggaan, herinneren wij ons, dat de uiterlijke breuk met het pausdom reeds een keer in Engeland was begonnen, in de Middeleeuwen in de tijden van Wicief. De oppositie, die Wicief eens tegen het pausdom had ingeleid, was door Hus op het continent voortgezet, doch kon toen grotendeels nog eens gestuit worden. Er bleef alleen een rest van Boheemse broeders over, die zich toen bij het Lutheranisme aansloten, op dezelfde wijze als het Engelse Lutheranisme in de Anglicaanse kerk opging. Wat echter thans in Engeland begonnen werd, was niet alleen een breuk met de katholieke Kerk, maar met de grondslagen der Christelijke beschaving, een breuk die ook de Anglicaanse kerk zware slagen toebracht. Deze beweging nam veelal de vorm van vrijdenkerij of deïsme aan; zij handelde in naam van de nieuwe wetenschap, die van de Openbaring niets meer wilde weten, en streefde naar een nieuwe cultuur, die op het ongeloof moest worden opgetrokken. Zij was in allereerste instantie gericht tegen de heerschappij, die de katholieke Kerk, steunend op de katholieke staten, op het continent nog uitoefende; haar leidende positie in de cultuur, welke zij sinds de dagen der laatste Romeinse keizers, de gehele Middeleeuwen door en in hernieuwde mate tijdens de barokperiode had ingenomen, moest worden aangetast. De uiterlijke vormen van de baroktijd bestonden weliswaar nog. Zij waren echter langzaam maar zeker uitgehold, ook in de katholieke Kerk, eerst door de filosofenschool van Pomponazzi in Padua, daarna door de libertijnen.

De antikerkelijke, rationalistische onderstroom, die sinds de Renaissance aanwezig was, kwam aan de oppervlakte. In Frankrijk werd dit proces ten slotte nog bevorderd door de pogingen van de staat om zich kerkelijke souvereiniteit aan te matigen — een slechte camouflage voor de zedeloosheid van het hof — en ook door de vervolging der Hugenoten, tegenover welke verzuimd werd de vervolging der katholieke Ieren in de andere weegschaal te leggen. Het zou nog een eeuw duren eer ook de katholieken, in plaats van op het zwakke zwaard van de Stuartpretendent te vertrouwen, tolerantie voor de Ieren eisten. Ten tijde van Voltaire werd niet alleen tegenover de katholieke regeringen de eis van tolerantie opgesteld, maar men

¹⁾ Vgl. B. J a n s e n, Die geistesgeschichtliche Bedeutung der englischen Aufklärung. Stimmen der Zeit 121 (1931), blz. 435vv.

betichtte de katholieke Kerk van culturele achterlijkheid, omdat zij niet van de vervolging van ketters wilde afzien. Daar kwam nog bij, dat het sinds de veroordeling van Galilei voor katholieke geleerden moeilijk was om zonder voorbehoud deel te nemen aan de discussies over natuurwetenschappelijke problemen. Oude verboden werden in stand gehouden en nieuwe uitgevaardigd tegen de onderzoekingen, die met rationalistische conclusies verbonden waren. Dat werd gevoeld als een kneveling, waartegen de kreet om vrij onderzoek weerklonk.

De katholieke Kerk kon zich maar moeilijk aan deze toestand aanpassen. Haar leiding had haar aandacht vooral op de politieke houding van de staten gericht en vocht om haar oude voorrechten in de katholieke landen. Tegelijk moest zij nu zien, dat deze in Europa en nog meer buiten Europa door de niet-katholieke staten in macht overtroffen werden en dat de oude geestdrift der katholieken in de missies en de religieuze orden verslakte. De kunst ten slotte, waardoor Rome sinds de dagen van Michelangelo geschitterd had, zou weldra als „Barok” aan minachting worden prijsgegeven.

Men kon zich nog helemaal niet vertrouwd maken met de gedachte, dat de opperleiding van de Kerk niet noodzakelijk verbonden hoefde te zijn met de culturele leiding, ofschoon toch voor een goed deel het middeleeuwse monopolie aan de katholieke hoven was overgegaan, waarnaast de hoofdstad van de Kerkelijke Staat met grote moeite ook nog kunst en wetenschap beschermde. De financiële middelen waren in Rome niet meer in dezelfde mate aanwezig als vroeger, doch men wilde dat maar met moeite erkennen, nadat men zich de gevolgen van het gebrek aan militaire kracht steeds duidelijker had moeten realiseren.

Een pennestrijd over culturele problemen lag de katholieke apologeten in het geheel niet. Zij verdedigden, uitgaande van het kerkelijk recht, de oude historische rechten en wilden niet zien, dat de wapens, die deze hun boden, stomp waren geworden. Tegen de mondaine geest, waarvan in Frankrijk zoveel abbé's de voorvechters waren, bereikte men niets, wanneer de leken, die hun eerbied verloren hadden, zich gebieden afbakenden, waarop zij de Kerk niet meer mee lieten spreken. En had het er ook niet de schijn van, dat de oude, passieve deugden, onthechting, nederigheid en geduld vooral, nog opgeld deden in de theorie van de Kerk als dingen, die men van anderen moest verlangen, nadat men ze zelf zo weinig in de practijk had gebracht?

Het ergste wreekte het zich, dat de Kerk in de baroktijd de vervulling van een sociale taak alleen maar aan individuele, steeds zeldzamer wordende heiligen had overgelaten. Een beter inzicht toonden de apostelen van een nieuwe humanitaire cultuur. Zij begonnen met te verklaren, dat zij tot heil van de gehele mensheid nieuwe idealen wilden voorhouden, waar alle mensen wel bij zouden varen, niet alleen

de machthebbers. Daarmee hing samen, dat de zielzorgers zich te weinig bekommerden om het godsdienstig leven onder het volk. Zij sloegen er ook geen acht op, dat vele bijgelovigheden nog sinds de Middeleeuwen in de volksgebruiken waren blijven voortbestaan en dat deze verwijderd hadden moeten worden alvorens de vijanden van elk geloof daar een goedkope stof in vonden om de Kerk te bespotten.

Op al deze dingen zullen wij onze aandacht moeten richten, nu wij de afzonderlijke stadia van de toen beginnende „Kulturkampf” gaan beschouwen, die tot in onze tijd voortduurt. Wanneer de Kerk toen nog maar nauwelijks haar tegenstanders onderscheidde en voortdurend terug moest wijken, dan zal het voor ons later des te belangrijker zijn, wanneer wij kunnen vaststellen, hoe zij in het oude arsenaal van haar traditie toch nog waardevolle wapens had om haar culturele kracht weer opnieuw aan de mensheid te tonen, met een beter begrip voor het eigenlijk waardeloze en het bovenal waardevolle. Nieuwe, oer-eigene krachten werden sterk in haar, toen vermolmden pijlers het begaven. En indien in het avondland de cultuur al verwereldlijkt kon worden, dan treedt de wereldkerk ons vandaag toch veel verhevenner tegemoet dan zij het twee eeuwen geleden deed.

Derde Hoofdstuk

De stormloop tot secularisatie der westerse cultuur

Degenen, die de katholieke Kerk wilden verdringen uit de leidende positie, die zij in de katholieke landen nog steeds innam, waren in hun beginselen vogels van zeer verschillende pluimage. De extreemsten onder hen waren de atheïsten. Dan kwamen degenen, die de Christelijke Openbaring loochenden en in het culturele leven aan een Christelijke Kerk geen woord meer wilden toestaan. Tegen hen verzetten zich ook de aanhangers van de High Church in Engeland en de gereformeerden in Genève en Holland, samen met de protestanten in Duitsland en de Scandinavische landen. Daar alleen de katholieke Kerk sinds de Middeleeuwen aanspraak kon maken op een historisch leidingsrecht voor de West-Europese beschaving en deze aanspraak in de Barok opnieuw bekrachtigd had, richtte zich de tegenstand van hen, die sinds de tijd van Wieland in Duitsland het woord „Verlichting” gebruikten, allereerst tegen de katholieke Kerk. Haar werden dan nog in het bijzonder verwijten gedaan uit naam van de vrijheid van geloof en denken. De katholieke Kerk, zo beschuldigde men haar, wilde haar geloof in de katholieke staten met het zwaard beschermd zien; zij was dus intolerant; daarenboven wreef men haar bijgeloof in de volksgebruiken, folteringen en heksenvervolgingen aan; dit laatste konden overigens ook de andere Christelijke kerken zich aantrekken. Het waren oude grieven, die ten dele reeds door de humanisten met scherpe spot tegen de kerkelijke geest der Middeleeuwen geuit waren. Voor zover de afkeer van de Middeleeuwen invloed op de anti-kerkelijke stemming uitoefende, was de tegenstelling reeds in hoge mate verzacht. De arbeid der humanisten was door de Kerk in ruime mate aanvaard en reeds Erasmus had de philologische wetenschap toegepast op de kerkvaders en de Heilige Schrift. Sinds Bembo's verheffing tot kardinaal (1539) waren vele humanisten in de dienst der Kerk getreden. Volgens het program der humanisten richtte Ximénez zijn universiteit in Alcalá in. Hun critische methode benutten Mauriners en Bollandisten in overvloedige mate voor hun historische studies en hun heiligenlevens, zodat de uitgave van historische bronnen door hen belangrijke vorderingen maakte. Wat verder de humanisten op het stuk van paedagogie aan gezonds te brengen hadden, was sinds de tijden van Vittorino da Feltre door de kerkelijke paedagogen geaccepteerd. De Jezuïeten hielden aan de gedachten van de humanistische

schoolinrichting in hun *ratio studiorum* zelfs maar al te lang vast. In Frankrijk waren in de tijd van Lodewijk XIV de klassieke voorbeelden weer de norm gaan worden voor kunst en literatuur; zo waren op de grondslagen van Renaissance en humanisme nieuwe zelfstandige vormen ontstaan. In Rome was de ontwikkeling van de Barok uit de geest der Renaissance nooit verloochend en gold deze Barok nog altijd als de hoogste top van de menselijke beschaving, in een tijd dat het humanisme reeds aan het tanen was. Deze tijd kwam, toen in plaats van de geesteswetenschappen de natuurwetenschappen aanspraak maakten op de eerste plaats en de culturele leiding onder een nieuwe leuze opeisten. Deze leuze was „humaniteit”.

Door het woord humaniteit, dat in de moderne talen zijn intrede deed en afkomstig was van het mooie oude slagwoord „*humanitas*”, werden nog veel bredere kringen getrokken en geboeid dan vroeger door het woord humanisme. Bij dit laatste dacht men nog aan de strenge, alleen voor academisch gevormden hanteerbare norm van de antieken; het betekende voor de hogere standen een scherpe afscheiding naar beneden. Met het woord humaniteit wilde men alle mensen bereiken, niet zozeer om ze geleerd alswel om ze gelukkig te maken en aan hun levens de schoonheid te geven, die men zich graag van het oude Griekenland voorstelde. Bovendien wilde men hen bevrijden van vooroordelen, haat en vijandschap; men wilde de mensen „humaan” voor elkaar maken. Dat was het grote reclamebord, waarmee de mannen van de Verlichting optraden, toen zij de eerste tegenstand van de Christelijke gelovigheid overwonnen hadden. Daarmee gepaard ging echter ook nog velerlei critiek, die niet als ongegrond hoefde beschouwd te worden. In de oorlogstoestand tussen geloof en ongeloof, kerkelijkheid en antikerkelijkheid was men van kerkelijke zijde geneigd om iedere critiek, die uit naam van de nieuwe humaniteitsgedachte werd uitgeoefend, af te wijzen of enigszins ter zijde te schuiven. Op het laatst zag men toch wel in, dat vele middeleeuwse overblijfselen, waaraan ook reeds Christelijke humanisten aanstoot hadden genomen, moesten worden prijsgegeven. Dit gold zowel voor excessen van de criminele justitie, bijvoorbeeld folteringen, als voor heksenverbranding en bijgelovige volksgebruiken, waarbij de vrome gezindheid op zichzelf geen spotternij verdiende, maar toch niet als dekmantel mocht dienen voor een ongegrond geloof.

Het nieuwe beschavingsideaal, dat in de eerste tijd der Verlichting geproclameerd werd, doch pas in de revolutietijd de bredere massa's greep,¹⁾ had zijn wieg niet aan een luisterrijk hof, zoals dat der Medici's in Florence, of in Rome bij de pauselijke Stoel of in een koninklijke residentie als Madrid of Parijs. Het ontstond bij de hoogste klassen van het rijk en machtig geworden Engeland, dat groot ging op

¹⁾ E. v. J a n, *Humanité. Zschrft f. franz. Sprache u. Literatur* 55 (1932), blz. 1-66.

zijn vrijheid van denken en geloven, nadat daar de godsdienstoorlogen geëindigd waren en de weerstand van het absolute koningschap en de High Church gebroken scheen. Het werd het eerst duidelijk uitgesproken door de derde lord Shaftesbury, die gelijk zijn vader opgegroeid was in de geest van Locke en genieten wilde van wat men in Frankrijk bel esprit zou gaan noemen. Van een openbaringsgeloof, zo begreep hij, had hij in dat opzicht weinig te verwachten. Dus wilde hij uit een andere bron putten, die hem ethische en aesthetische krachten zou verzekeren zonder de bindingen van Kerk of dogma. Daar zocht hij de geestelijke harmonie, die de tegenstellingen van het reële leven zou kunnen verzoenen en waaraan hij zijn geestdrift wilde verpanden. Een dergelijke harmonie meende hij in plaats van in de religie in de ziel van het wereldgeheel te vinden; daardoor zou de veelheid tot eenheid gevormd worden, volgens ethische en aesthetische wetten, naar het voorbeeld van de *καλοκαγαθία* der Grieken. In het ik van de individuele mens zag hij de wereldziel weerspiegeld. Als basis voor een dergelijke opvatting werkte hij een leer van de gevoelens en affecten uit, die het wezen der deugd in een evenwicht van de neigingen en driften wilde zoeken. Daarbij distantieerde hij zich echter van het intellectualisme der rationalisten, doordat hij de mens vanwege de motieven zijner neigingen als een van nature sociaal wezen beschouwde.

Niet zonder spot ijvert hij tegen de leer van Hobbes, dat de ene mens voor de andere een wolf is. Daarmee drukt hij op zijn leer een zeer menslievend stempel en wist hij haar een aantrekkelijke verhevenheid te geven, die vooral gevoeld werd door degenen die in Duitsland, voorgegaan door Wieland, zijn volgelingen werden. Weliswaar brengt zijn sociale ethiek hem tot een uiterst scherp en afwijzend oordeel over de godsdienst van zijn tijd, die hem alleen aan godsdienstoorlogen, onverdraagzaamheid en bijgeloof doet denken. Hij vergelijkt de godsdienst met een krokodil, „zoals die ook met bloedorstige hypocrisie en gehuichelde tranen de eenvoud misleidt, tederheid en hulpvaardig medelijden opwekt en met vroom bedrog zijn moordlust botviert. Hij is een triestig symbool voor die geestelijke plaag, het gruwelijk bijgeloof. Het is gegroeid op de bodem, waar de religie het eerst onsociaal (eigenlijk antisociaal) werd en onder de mensen van verschillend geloof wederkerige haat en afkeer van de tempels der anderen zaaide”.¹⁾

Wij dienen er echter met nadruk op te wijzen, dat lord Shaftesbury een sociale ethica en sociale actie van de mens verlangde. Hij was daarmee zijn tijd ver vooruit en al was het in een stotend onbillijke vorm uitgedrukt, zijn vermanend woord verdiende gehoord en ter

¹⁾ Shaftesbury, Anth. Earl of, *Characteristics etc.* (London 1711) III, 1. Zie Cay v. Brockdorff, *Die englische Aufklärungphilosophie* (München 1934), blz. 91.

harte genomen te worden. Overigens voldeed het surrogaat, dat hij voor de godsdienst bood, natuurlijk niet. Het kon misschien de door het geluk verwende kringen der aestheten, waarin hijzelf leefde, bevredigen, maar was daarom toch nog lang niet geschikt voor alle mensen, vooral niet voor de ongelukkigen en terneergeslagenen, voor degenen die gezondigd hadden en wilden boeten. Voor dezen lag er een heel andere kracht in de diepzinnige en algemeen menselijke vermaning van de mensgeworden Verlosser: „Bemin uw naaste als uzelf.” Ook al kon deze vermaning in vergetelheid geraken, degenen dië aan Christus geloofden, hadden toch altijd het recht en de plicht om er op te blijven wijzen. Shaftesbury werd meer door de uiterlijke schoonheid aangetrokken, die de menselijke cultuur hem in kunstwerken toonde, dan door de diepte van een zielscultuur, die op de godsdienst gegrondvest was. Zo konden door zijn laatste verblijf in Italië — hij stierf in 1713 te Napels — zijn vooroordelen tegen de Roomse Kerk wat getemperd worden onder de invloed van de aesthetische indrukken, die hij van de onder de schutse der Kerk ontstane kunstwerken kreeg.¹⁾ Iets soortgelijks deed zich ook later nog voor, toen Joachim Winckelmann, de wegbereider van het nieuwe classicisme, zoals vele andere Duitse kunstenaars naar Rome wilde en, om zich daar het genieten der oude kunstvoorwerpen gemakkelijker te maken, voor zijn vertrek katholiek werd. Het bleek echter toen ook al spoedig, dat dergelijke indrukken, die in het aesthetisch enthousiasme van Shaftesbury wortelden, religieus gezien niet bijzonder diep gingen.²⁾

Op Frankrijk oefende Shaftesbury met zijn ethisch-aesthetische leer aanvankelijk nog geen invloed uit. Maar het duurde niet lang, of men begon ook in dat land over een nieuwe beschaving, een nieuwe humaniteit te spreken. Bij het begin der achttiende eeuw had de religieuze stemming daar nog weinig gelijkenis met die in Engeland, waar de vrijdenkers zich naar voren konden dringen. De Kerk in Frankrijk stond nog ongeschokt, gesteund door de macht van het Franse koningschap. Maar weldra begon dat anders te worden, toen Voltaire al de bijtende middelen, waarover hij in menigvuldige dosering beschikte, begon te gebruiken om in de literaire kringen, die in Parijs de toon aangaven, het geloof en de Christelijke moraal te ontbinden en de Kerk met hoon te overgieten. Ook waren de wegen, die de Franse schrijver na zijn terugkeer uit Engeland insloeg, niet geheel dezelfde als die der Engelse Verlichting. Zij waren het slechts in zoverre ook hij door de vervolmaking van de rede, dus door de Verlichting, een nieuw tijdperk van de West-Europese geest dacht te doen aanbreken. Voltaire echter keek terug naar het tijdperk van Lodewijk XIV met zijn luister en pracht. Met de Franse bourgeoisie, vooral met de

¹⁾ Vgl. Meinecke, Historismus I, blz. 25.

²⁾ Zie hoofdstuk V.

literaire kringen wilde hij daarvan onbeteugeld blijven genieten. Als hinderpaal beschouwde hij het kerkelijk geloof met zijn intolerantie en vooral met de eisen van een Christelijke moraal, waar hij al lang over heen was. Zijn samenleven met Madame du Châtelet verscherpte de vinnigheid, waarmee hij tegen deze belemmeringen te keer ging. Door zijn literaire prestaties en zijn satirische critiek voelde hij zich in steeds stijgende mate de spreekbuis van een zedeloze en ongelovige elite, die op wilde staan om alles te genieten wat weelde en rijkdom konden bieden. Voltaire was er steeds op uit om zich naast zijn schrijversroem rijkdommen te verschaffen en hij versmaadde daarbij geen middelen van laag allooi. Reeds vroegtijdig streefde hij er naar om aan het hof te komen. Het gelukte hem ook weldra, van dat hof een jaargeld te krijgen voor zijn epos, de „Henriade”, waarin hij de loftrumpet steekt over de eerste Bourbon, Hendrik IV, die met zijn galanterie en met zijn religieuze houding onder de Franse koningen Voltaire het meest sympathiek was. Toen hij door zijn brieven over Engeland de gunst van het hof weer had verspeeld, moest hij opnieuw een tijdlang uit de buurt van Parijs blijven. Maar terwijl hij bij Madame du Châtelet in Cirey vertoefde, steeg zijn roem door steeds nieuwe literaire prestaties. Zijn verzen werden in grote kring bewonderd en hij wist met deze bewondering, die de Franse grenzen reeds verre overschreden had, te woekeren, zonder er naar te vragen, in hoeverre zijn bewonderaars zijn wereldbeschouwing deelden. Zo kwam hij ook tot zijn briefwisseling met paus Benedictus XIV.

Voor het gebrek aan kritisch vermogen, waarmee de hoge kerkelijke persoonlijkheden de literaire mode in Frankrijk volgden, is het wel typerend, dat kardinaal Domenico Passionei, die vroeger vaak als nuntius was opgetreden, een bewonderaar van Voltaire was. Passionei behoorde tot degenen, die in de tragedie „Mahomet”, in 1742 in Cirey geschreven, geen bespotting van het Christendom wilden zien, ofschoon de Parijse advocaat-generaal haar schandalig noemde, en niet ten onrechte, zoals reeds uit het feit kon blijken, dat de titel oorspronkelijk heel algemeen „Fanatisme” luidde. In Mohammed moesten alle godsdienststichters als bedriegers van het domme volk gebrandmerkt worden. De goedgelovigheid van zijn bewonderaars benutte Voltaire alleen om hen nog meer te honen: hij verklaarde namelijk, dat hij zijn tragedie aan de paus wilde opdragen en wel als aan de bisschop „in partibus infidelium”, die tot zijn dioceses behoorden. Inderdaad werd het stuk door Passionei aan Benedictus XIV overhandigd. Voltaire kreeg als dank van de paus enige gouden medailles en bedankte daarvoor in 1745 in een schrijven, dat niet onderdaniger kon luiden: „Het zij mij toegestaan, Heilige Vader, om met de gehele Christenheid de wens tot uitdrukking te brengen en de hemel te bidden, dat Uwe Heiligheid zo laat mogelijk opgenomen moge worden onder die heiligen, wier canonisatie zij met zoveel moeite en zoveel succes heeft onderzocht.”

Dit laatste was een zinspeling op het grote werk van de paus over zalig- en heiligverklaringen. In een tweeregelig gedicht, dat Voltaire voor een afbeelding van de paus vervaardigde, vond Benedictus XIV zoveel genoegen, dat hij met schertsende philologencritiek dankte. Dit gaf Voltaire aanleiding tot een brief met nog krassere vleierij. Hij erkende, zo schreef hij, de onfeilbaarheid van Zijne Heiligheid in literaire aangelegenheden evenzeer als een ander in heilige dingen. Overigens duurde het niet lang meer, of de paus werd wat beter ingelicht. Franse katholieken deden hem uit Voltaire's geschriften enige godslasterlijke passages toekomen. Toen werd het drukken en opvoeren van de „Mahomet” door Rome verboden.¹⁾

Na het overlijden van Madame du Châtelet stelde Voltaire opnieuw alles in het werk om het hof voor zich te interesseren. Dat was het oogmerk van de welberekende complimenten, waarmee hij Madame Lenormant bedacht, de later tot markiezin de Pompadour verheven maitresse van Lodewijk XIV. Door haar toedoen verkreeg hij zijn benoeming tot kamerheer en hofgeschiedschrijver. Zowel de koning als de markiezin werden met lage vleierijen overladen. Met een zinspeling op hun beider verhouding wenste hij hun beiden toe, dat zij „hun veroveringen zouden mogen behouden”. De markiezin effende hem ook het pad naar de Académie. Hij wilde nog verder komen en hoopte nog eens als diplomaat te schitteren. Reeds in 1743 was hem een diplomatieke zending naar Berlijn ten deel gevallen.

Met de jonge Pruisische koning Frederik II had hij daarvóór al een briefwisseling gehad. Deze correspondentie was begonnen met een brief van Frederik, die hem als een wijze moraalphilosoof begroette en hem daarbij een borstbeeld van Socrates zond. Voltaire wist met niet geringe vleierijen te antwoorden. Toen de kroonprins in 1740 de troon van zijn vader besteeg en de bewonderde Franse schrijver verzocht, aan hem louter als mens te schrijven, antwoordde hem Voltaire: „Uwe Humaniteit, Uwe Majesteit, die zich tot mens gemaakt heeft.” Voltaire had eens de opdracht gekregen, de „Antimachiavel”, door de kroonprins in de trant van Fénelon geschreven, maar van vele karakteristieke voorbehouden voorzien, te laten drukken, daarna om het geschrift geheel uit de circulatie te houden. Reeds in 1743 wilde Frederik Voltaire in Potsdam bij zich hebben. Pas in 1750 echter ging Voltaire op deze wens van de koning in, evenals vroeger met een diplomatieke zending van Parijs bekleed. Frederik overigens wilde in diplomatieke aangelegenheden niets van Voltaire weten, doch alleen de schrijver aan het woord laten komen. Hij moest de literaire pogingen van de koning verbeteren en hem tot een onberispelijk Frans auteur vormen. Want in de kring van 's konings vrienden werd niets meer gewaardeerd dan de Franse literaire stijl; Voltaire kon er met

¹⁾ Pastor XVI, 1, blz. 145vv.

zijn esprit onbeperkt schitteren. Doch ten slotte waagde hij toch te veel, omdat hij ook nog de gelegenheid wilde benutten om zich, bij zijn jaargeld van de koning, door financiële manipulaties grotere rijkdom te verwerven. In een opzienbarend proces met de Jood Hirschel werden beiden als oplichters aan de kaak gesteld, zodat de koning aan zijn zuster, de markgravin van Bayreuth, schreef: „Ik hoop, dat deze aangelegenheid ten gevolge heeft, dat Voltaire zijn oren eens gewassen krijgt. Hij kan dan eens zien, of men hem op zijn leeftijd van zesenvijftig jaar, zo niet verstandig, dan toch tot een minder erge spitsboef maken kan.” Er moest echter nog een ander conflict bijkomen, dat Voltaire nog meer compromitteerde, om een openlijke breuk met de koning teweeg te brengen. Voltaire had uit jaloezie zijn landsman, de grote wis- en natuurkundige Maupertuis, die door Frederik II tot president van de Pruisische academie van wetenschappen was benoemd, eerst in een anonieme brief, daarna in een pamflet aangevallen. Dit was de koning te veel. Voltaire moest een verklaring ondertekenen, waarin hij beloofde zich in het vervolg als beschaafd mens en koninklijk kamerheer te gedragen en dienovereenkomstig met fatsoenlijke mensen te verkeren. Na deze vernedering vond hij het toch maar raadzaam zijn ontslag te nemen. Hij kreeg het in Maart 1753. Nadat hij op zijn terugreis opnieuw een beledigende brief aan Maupertuis had geschreven, liet de koning hem door zijn resident in Frankfort aan de Main dwingen om zijn ridderorden terug te geven, maar bovendien ook om een uit zijn boekenkast meegenomen boekje met gedichten van de koning af te staan. Vermoedelijk zouden deze gedichten voor Frederik compromitterend geweest zijn, wanneer Voltaire ze, zoals hij van plan scheen, uit wraak gepubliceerd had.

Welke rol Voltaire aan het Pruisische hof wilde spelen en hoe hij de bewondering van de koning voor zijn verdere oogmerken dacht te benutten, begrijpen wij, wanneer we zijn „Siècle de Louis XIV” lezen, die toen (1751) voor het eerst in zijn geheel verscheen en in acht maanden acht drukken beleefde. Reeds lang had hij aan dit boek gewerkt en zijn positie als geschiedschrijver van het Franse hof was hem bij zijn voorstudies in Parijs zeer te stade gekomen. De jeugdjaren van de schrijver hadden de sterk gemengde indrukken ondergaan, die de regering van de Zonnekoning teweegbracht, toen zij op haar einde begon te lopen. Vele van zijn oudere tijdgenoten hadden die indrukken ook schriftelijk vastgelegd of konden hem er mondeling over berichten. Maar een objectief historisch beeld was iets waar het Voltaire allerminst om te doen was. Zo vonden ook zijn eigen ervaringen en gedachten hun neerslag in dit boek, als laatste de droom, die hij aan het hof van de Pruisische koning najoeg. Hij hoopte daar al de literaire en artistieke schittering, de pracht en de roem van de regering van Lodewijk XIV te zien herleven, die hij als het toppunt beschouwde van wat de wereld ooit gezien had. De fouten, die Lodewijk volgens

Voltaire's theorieën gemaakt had, zouden vermeden dienen te worden: alle kerkelijke invloed en politieke critiek moesten verre gehouden worden en onder de leiding der literatoren moest men zich onbelemmerd kunnen uitleven, zoals hij dat eens in de Temple met toneelspeelsters en maîtresses gezien had. In Frederik II meende hij onder zijn leiding, als surrogaat van de biechtvader bij Lodewijk XIV, aan de wereld het ideaal van de verlichte despoot te kunnen tonen, nadat hij in zijn schildering van de eeuw van Lodewijk XIV uiteen had gezet, wat onder de Zonnekoning niet verwerkelijkt was. Daartoe behoorde ook alles wat de burger interesseerde, die rijk wilde worden door een goed bestuur en door binnenlandse orde, waar Colbert op had aangestuurd om de algemene welvaart uit te breiden en te vergroten. Weldra zou daarvoor het woord „civilisation” opkomen, dat aan Dante's „civiltà” en aan het rijke burgerdom van Florence herinnerde. Wij vinden dit woord voor het eerst in 1756 en het zou geleidelijk aan een rijkere inhoud krijgen.¹⁾ De verlichte despoot scheen Voltaire het meest geschikt om Lodewijk XIV in al deze opzichten te verbeteren en een grandioze bloeitijd van de menselijke geest teweeg te brengen; een onmisbare voorwaarde voor deze bloeitijd zou de vervanging van de godsdienst door de rede als beslissende norm zijn. Ter navolging beveelt Voltaire de keizer van China aan, die de Christelijke missionarissen met alle verspreiders van dwaasheden en aanstokers tot opstanden verjaagd had. Dat was zijn doel geweest met „Le siècle de Louis XIV”, „niet zozeer de daden van een enkele man voor het nageslacht te schilderen, maar de geest der mensen in de meest verlichte eeuw, die er ooit geweest was”.²⁾

Nog uitvoeriger zette Voltaire kort daarna zijn wereldbeschouwing in een ander historisch werk uiteen, in het „Essai sur les mœurs et l'esprit des nations”, dat aan de historici nieuwe wegen wees. Ook dit werk was hij al veel vroeger begonnen en hij had fragmenten er uit afzonderlijk laten verschijnen. In 1756, respectievelijk 1759 werd het onder deze titel afgesloten, naar voren uitgebreid met de „Siècle de Louis XIV” en de „Siècle de Louis XV” en later voor de oude tijd aangevuld door de in 1765 voor het eerst gepubliceerde „Philosophie de l'histoire”. Zo was in 1769 Voltaire's wereldgeschiedenis geheel compleet. Het „Essai” zou oorspronkelijk voor Madame du Châtelet geschreven worden, die over de geschiedenis na Karel de Grote een beter boek wenste dan de „Discours” van Bossuet. Het zou maar een keuze uit de geschiedenis geven, geschreven door een van de mensen, die zich toen filosofen noemden, weshalve Voltaire als eerste het slagwoord „geschiedenisphilosophie” vormde.

De geschiedenisphilosophie betekende de nieuwe maatstaf, die de

¹⁾ S. J. Moras, Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich. Hamburg 1930.

²⁾ Chap. 1, éd. Moland XIV, blz. 155.

schrijver, in tegenstelling met Bossuet, bij de keuze en de beoordeling van de historische stof aanlegde. Bossuet had in zijn wereldhistorisch torso de vinger der Voorzienigheid zichtbaar willen maken en de Christelijke leer als maatstaf voor zijn oordeel gebruikt. Voltaire wilde, zoals in het praktische leven, zo ook in de geschiedenis, vanuit het standpunt van de verlichte denker het tegenovergestelde laten zien: hoe godsdienst en Kerk de mensheid altijd op een dwaalspoor hadden gevoerd, totdat in zijn tijd de Franse bourgeoisie zich had laten voorlichten over wat het leven in een maatschappij aangenaam, verfijnd en comfortabel maakt. Want het genot was voor hem altijd het eerste waar het op aankwam. In de geboden en verboden der Kerk zag hij een vrijheidsbeperking, waartegen hij steeds scherper protesteerde. De tijden, waarin de Kerk geheerst had, schenen hem barbaars toe en als intellectueel meende hij de achterlijkheid van vroegere tijden al gemakkelijk te kunnen bewijzen door de grote voordeelingen der natuurwetenschappen, waarvoor ook de geschiedenis als wetenschap zich had te buigen. Want alle gebeuren voltrekt zich, gelijk de beweging der hemellichamen in het heelal, volgens eeuwige, onveranderlijke, volstrekt noodzakelijke wetten, zonder wonderen of enigerlei ingrijpen van God, die de slaaf van zijn eigen wetten is.

Voltaire was geen atheïst. Het geloof aan God wilde hij niet prijsgeven. In zijn verhandeling over de metaphysica (1734) beantwoordt hij de vraag naar het bestaan van God met deze woorden: „Bij de mening, dat er een God bestaat, stuit men op moeilijkheden; bij de tegenovergestelde mening echter op ongerijmdheden (absurdités). Men kan de bewering, dat er een God bestaat, als het waarschijnlijkste beschouwen wat de mensen zich kunnen denken.”¹⁾ Onophoudelijk houden zijn gedachten zich met God bezig, met het doel van de mensheid, met godsdienst en zedelijkheid, met geluk en ongeluk. De enige godsdienst, die hij wil erkennen, is de natuurlijke godsdienst. Hij beschouwt die als hoog verheven boven de geopenbaarde Christelijke leer. De natuurlijke godsdienst biedt hem echter toch geen troostend geloof en geen licht om de raadselen van het leven te ontsluiten. Ook heeft zijn wereldbeschouwing een straffende God nodig, al was het alleen maar om de massa door het dreigement met de laatste rechter in toom te houden en de uiterlijke orde in de civilisatie te waarborgen, zonder welke het genieten van alle maatschappelijke vreugden niet mogelijk zou zijn. Met het genot, dat voor hem het hoogste is, tracht hij alle twijfels en angsten te vergeten. Anders zou hij moeten lijden en dat wil hij evenmin als aan de dood denken. In zijn gedicht over de aardbeving, die op 1 November 1755 Lissabon verwoestte, vinden wij over het kwaad in de wereld de volgende woorden: „In een diepe, donkere nacht zocht ik mij opheldering: ik kan alleen lijden en niet

¹⁾ Oeuvres complètes (éd. Moland) XXII, blz. 204vv.

morren." Om waarachtig te zijn — waar hij zoveel prijs op stelde — had hij er nog aan moeten toevoegen „... spotten en haten". Men moet er echter terstond bij zeggen, dat deze haat en spot bij hem op slot van zaken niets anders is dan de luide kreet van de bitterste ontgoocheling, omdat hij bij zijn zoeken naar godsdienst in een kring ronddraait, als in een nevel zijn weg zoekend, om ten slotte weer op het punt terug te keren waar hij van is uitgegaan. Albert Cherel¹⁾ heeft de vele uitlatingen bijeengebracht, waaruit blijkt hoe in het diepst van Voltaire's meestal zo frivole ziel vaak angst en ontgoocheling opdoemden. Ook zijn godslasteringen, waarmee hij zeer kwistig is, kunnen als kreten van ontgoocheling beschouwd worden. Bijzonder leerrijk zijn in dat opzicht de dwaalwegen van zijn „Candide" (1758).

De bijval, die de weergaloos elegante en spitse stijl vond, waarin hij die spot en haat uitte, dreef hem echter tot steeds scherper aanval, zeker nadat hij sinds zijn verblijf bij Frederik II de roem kon genieten van de brillantste Franse schrijver te zijn. Nooit was hij zo verzekerd van zijn succes als wanneer hij tegen „fanatisme" en „bijgeloof" te velde trok. Als fanatisme viel hij vooral de door de Kerk ingeroepen hulp van de staatsmacht aan. Als bijgeloof beschouwde hij zonder meer alle geloof aan geopenbaarde waarheden. Vooral echter viel hij alles aan wat zich in zijn dagen aan uiterlijk, gehuicheld geloof vertoonde, de krasse tegenstellingen tussen belijdenis en levensgedrag en de dwaze volksgebruiken, die nog altijd bestonden en niet ten onrechte veroordeeld werden. De literatoren, die evenals hij het geloof de rug toekeerden, vonden met hun aanhang in Voltaire's geschriften al deze dingen aan de kaak gesteld op een wijze, die zij zich niet scherper en raker konden wensen.

Zo was het in het historische „Essai" vooral Voltaire's doel, te laten blijken, hoe door de onredelijkheid van de godsdienst de beschaving van de mensheid belemmerd en verlaagd was. Bood hij in de „Philosophie de l'histoire" getitelde inleiding een bespotting van het Jodendom, waartegenover hij de Chinese cultuur prees, in de geschiedenis der Kerk vond hij alles bijeen wat hem aanleiding tot critiek kon geven. De Middeleeuwen kwamen hem voor als een tijd, waarin de mensen zich zo ongeveer als beren en wolven gedroegen. Wanneer men er, zijn evolutionistische gedachtengang overschattend, over spreekt, dat hij de eerste schreden heeft gezet om tot een wereld-historisch begrip voor de Middeleeuwen te komen,²⁾ dan kan een dergelijke mening alleen maar nadrukkelijk bestreden worden. Een wereldhistorisch begrip had na het afleggen van de humanistische oogkleppen moeten beginnen met het inzicht, dat in de Middeleeuwen de West-Europese naties groeiden, die hun beschaving over de gehele

¹⁾ A. Cherel, *De Télémaque à Candide*, blz. 409-425.

²⁾ Meinecke, *Historismus I*, blz. 101.

aarde verbreid hebben. Voltaire vergroefde alleen de vooroordelen, die tot de ongunstige betekenis van het woord „Middeleeuwen” geleid hebben: bij hem valt alle leven uit het geloof onder fanatisme en hij heeft daarom geen oog voor het verheffende, dat de jeugd der Europese volken ons te zien geeft. De schoonheid van een kinderziel was hem even vreemd en ontoegankelijk als de waardigheid van een vrouw, de betekenis van trouw en geloof aan een gemeenschap en van deemoedig vertrouwen. Al deze dingen pasten niet in zijn opvatting van het begrip civilisatie. Hij zag deze pas dagen met Hendrik IV, de grootvader van Lodewijk XIV, omdat deze de Bourbons geleerd had de godsdienst alleen als machtsmiddel voor de staat te gebruiken en de huwelijksmoraal niet meer te tellen. De luxe, die Parijs in zijn tijd bood, was hem veel meer waard dan al die dingen, die Frankrijkeens als nationale roem beschouwde, de tijd der kruistochten, waarin hij niets dan betreurenswaardige afdwalingen zag, en de maagd van Orléans, die hij in zijn smadelijk spotdicht „La Pucelle” (1745) op de minderwaardigste manier hoonde. De schande, die daarmee aan het gelovige Frankrijk werd aangedaan, werd toen door de Franse literaire wereld en haar naäpers in het buitenland zo weinig gevoeld, dat pas veel later een Duits dichter in naam van de poëzie protest aantekende. Het was Schiller met zijn „Jungfrau von Orléans”, die in 1802 werd opgevoerd, nadat hertog Karl August van Weimar nog geaarzeld had daarvoor zijn toestemming te geven. Voltaire’s zonde tegen de geschiedenis der Christelijke beschaving kon niet waardiger worden afgewezen dan het geschiedde in Schiller’s verzen:

„Das edle Bild der Menschheit zu verhöhnen,
Im tiefsten Staube wälzte dich der Spott;
Krieg führt der Witz auf ewig mit dem Schönen,
Er glaubt nicht an den Engel und den Gott;
Dem Herzen will er seine Schätze rauben,
Den Wahn bekriegt er und verletzt den Glauben.” ¹⁾

Alles wat uit de Christelijke wortel van de West-Europese geest gegroeid was, wilde Voltaire weder verwijderen. Hij sloeg de geest van het avondland lager aan dan die der niet-Christelijke volkeren, vooral de toen in de Europese gezichtskring tredende Chinese cultuur, die hij hoger stelde dan de vroegere Europese. De moraal van Confucius, die geen mysterie kende, achtte hij het best geschikt om de geest van het Christelijke avondland op een betere basis te vestigen.

Op zichzelf was het niets nieuws, dat bij het leggen van een basis voor een nieuwe cultuur historische argumenten in het geding werden

¹⁾ In dit verband reeds aangehaald door A. Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur* V, blz. 450.

gebracht. Toen het Christendom het heidendom van zijn plaats wilde gaan verdringen, werd door de heidenen het ouderdomsargument aangevoerd en betoogd, dat het Christendom maar een jonge godsdienst was, die met de oude heidense tradities niet vergeleken kon worden. Hierop antwoordde Eusebius, „de vader der kerkgeschiedenis”, door in synchronistische tabellen de gebeurtenissen uit het Oude Testament tegenover die uit de geschiedenis der heidense volkeren te plaatsen. Sint Augustinus liet door Orosius bewijzen, dat in de Romeinse geschiedenis toch niet alles mooi en luisterrijk geweest was. Bij Orosius vinden we veel meer Europees denken dan bij Voltaire. Hij prijst tegenover de louter naar machtspolitiek strevende gezagsstaat der Romeinen een op Christelijke overtuiging en moraal berustende gemeenschap, waarin zich de individuele volkeren vrij kunnen ontplooien. Had Orosius daarmee niet juist voorzien, dat de leiding der wereldcultuur aan de volkeren van het avondland ten deel zou vallen? Doch dit programma van Orosius had reeds het humanisme weer prijsgegeven, dat de Middeleeuwen als een periode van verval uit de geschiedenis wilde wegstrepen om de Oudheid weer te doen herleven. In hun houding tegenover de Christelijke tradities heerste er onder de humanisten geen eenstemmigheid. Kardinaal Ximénez, Erasmus en die met hem de Christelijke humanisten genoemd werden, wilden, nauw aansluitend bij de Christelijke schrijvers van de Oudheid, verder bouwen aan de Christelijke beschaving. Met hun streven was de barokcultuur verwant, die, van Rome uitgaande en door de gedachte van de hernieuwing der Kerk met nieuw leven bezielde, in alle katholieke staten ingang vond. Ook de in Frankrijk bevorderde nevenstrooming, het classicisme van Lodewijk XIV, volgde nog dezelfde richting. Sinds echter het nieuwe rationalisme, uit Engeland opdringend en door de successen der natuurwetenschappen gevoed, in Frankrijk wortel had geschoten, kwam een oude onderstroom van het Italiaanse humanisme weer naar boven om zich met deze nieuwe bovenstroom te verenigen en een nieuw, radicaal cultureel program te verkondigen. De verwerkelijking van dit program, waarvoor zich de opvolgers der oude libertijnen in Parijs de grootst mogelijke moeite gaven, werd voorlopig nog belemmerd door de enge banden tussen de Franse staat en de Kerk. Nieuwe geestelijke wapens, spotternij en hoon, werden in de Parijse salons overvloedig gesmeed en overal verbreid onder het merk „Parijse mode”. De fijne, naar classicistische voorbeelden geslepen schrijftrant der Parijse auteurs miste zijn uitwerking niet. Nadat Voltaire, de brilliantste, geestigste en roerigste schrijver van Frankrijk, de leiding over hen had genomen, onthulde hij steeds duidelijker zijn program. Het luidde: vernietiging van het Christendom.

Hoezeer Voltaire zich de leider voelde, blijkt wel duidelijk uit zijn woorden: „Ik heb er genoeg van altijd weer te moeten horen, dat

twaalf mannen voldoende waren voor de verbreiding van het Christendom. Ik heb lust om te tonen, dat één voldoende is om het te vernietigen." ¹⁾ Hij leidde inderdaad, tientallen jaren lang, een literaire veldtocht en was het hoofd van een liga, die van hem strategische voorschriften en aanmoedigingen ontving. Als er moest worden aangevallen, gaf hij het sein. Hij wees aan, waar gezwezen en waar gelogen moest worden. Zijn spitse boosaardigheden en zijn godslasteringen waren aller model. Nu eens gebruikte hij vleierijen, dan weer dreigementen, en als het in zijn kraam te pas kwam, hield hij zich laf schuil en gaf zijn geestverwanten prijs. Van alle kanten werd hij gehuldigd als het opperhoofd van de liga der filosofen, sinds hij zich in Ferney bij de Frans-Zwitserse grens in veiligheid had gebracht voor de hand van het Franse parlement. Deze veiligheid benutte hij om sinds 1760 steeds scherpere aanvallen te doen, niet alleen tegen de priesters en de Kerk, maar ook tegen de Heilige Schrift en tegen de geopenbaarde godsdienst. Hij deed dat in de meest uiteenlopende vormen, dikwijls in brochures, die onder een pseudoniem verschenen. En niet alleen was hij voortdurend doende om zijn nieuwe godsdienstloze humaniteit aan te prijzen; ook zijn bitse jaloezie tegen al zijn concurrenten werd voortdurend tot uiting gebracht.

Van Ferney aan het meer van Genève uit, waar hij zich een behaaglijk en welvarend tehuis had verschaft, leidde de patriarch der Verlichting de openbare mening, als een nieuwe grootmacht, die hij zich met behulp van zijn „broeders" geschapen had. Hij verwierf ten slotte een zo groot gezag, dat ieder die, met de stroom van de tijd meedrijvend, zijn intellectuele volwaardigheid bewijzen wilde, een bedevaart naar Ferney deed of zich gelukkig prees, als hij Voltaire in brieven zijn hulde kon brengen. Ook in de hoogste kerkelijke kringen vond Voltaire nog altijd bewonderaars. Na het conclaaf waarin Ganganelli (Clemens XIV) tot paus werd gekozen, was Voltaire een van de eersten, aan wie het nieuws door kardinaal Bernis werd meegedeeld, die er zich op beroemde in dienst van de Franse koning deze keuze te hebben doorgedreven. Op 24 Mei 1769 schreef kardinaal Bernis uit Rome aan Voltaire: „De koning heeft de paus benoemd, zijn staatssecretaris en de belangrijkste functionarissen. Bent u tevreden?" En hij sloot zijn brief met de woorden: „Vergeet niet uw oprechte bewonderaar en dienaar . . ." ²⁾

Toen kon Voltaire het nog eens wagen om zijn vaderstad Parijs op te zoeken. Daar werd hij met huldebetoon overladen. Niet alleen zijn geestverwanten deden daaraan mee, maar ook de adel, de bourgeoisie, de Académie en de tallozen, die iets van de nieuwe Franse „esprit" in zich hadden opgenomen. Alleen de jonge Franse koning, Lodewijk XVI, hield zich afzijdig. In de schouwburg werd hem bij de

¹⁾ Oeuvres, éd. Moland I, blz. 254.

²⁾ Ibidem XLVI, blz. 239.

opvoering van zijn laatste stuk, de „Irene”, een grote apotheose bereid. Niet lang daarna, op 31 Mei 1778, overviel hem de dood. Parijs scheen toen geheel en al op te gaan in dweperige verering voor de nieuwe humaniteit, die Voltaire verkondigd had. Er waren er maar weinigen, die precies wisten wat eigenlijk zijn oogmerken waren en door welke gevoelens zijn pen geleid werd. De nieuwe apostel had altijd uitstekend de kunst verstaan om zijn bewonderaars door zijn sprankelende geest en zijn taalkunst zo in zijn ban te brengen, dat zij zich verder geen rekenschap wilden geven aangaande de bedoelingen van zijn propaganda.

Met welk een haat Voltaire het programma van zijn humaniteit ten uitvoer had willen brengen, blijkt ons thans vooral uit zijn correspondentie. In de meer dan tienduizend brieven, die hij heeft nagelaten, vindt men nergens zoveel materiaal als in die, welke hij na vier jaren vervreemding sinds 1764 weer met de Pruisische koning wisselde, en in de correspondentie met zijn geestverwant, de grote wiskundige d'Alembert. Niet ten onrechte wordt deze correspondentie als het geheime archief der Verlichting betiteld.¹⁾ Daar vinden we in de jaren na 1760 ook het slagwoord „l'infâme” gebruikt. Het is het parool, waarin de briefschrijvers zich één voelen en welks betekenis zij ons zelf het best onthullen. Het woord komt als formeel einde van brieven voor in de formule: „Ecrasez l'infâme”. Er valt niet aan te twijfelen, dat het woord infâme van Voltaire afkomstig is; het duidde datgene aan wat hij bijgeloof noemt, in werkelijkheid niets anders dan de geopenbaarde godsdienst, Kerk en Christendom. Men hoeft zich niet op een dwaalspoor te laten brengen door de bewering van Voltaire, dat door het woord de wrede sekte der Jansenisten werd aangeduid of niet veel meer dan de laster.

Al te duidelijk blijkt uit andere uitdrukkingen, hoe Voltaire en zijn vrienden over Christendom, paus en Kerk dachten. Voltaire noemt zichzelf „Christmoque” (Christusbespotter), d'Alembert duidt de Verlosser aan als „le pendu” (de gehangene), een woord, dat ook in de brieven van Frederik II voorkomt. De koning, die Voltaire in satirische spot nog trachtte te overtreffen, voegt er een keer de honende opmerking aan toe, dat de nieuwe formule eens aan de Heilige Vader moest worden meegedeeld: dan kon de pauselijke kanselarij er zich van bedienen voor haar breven.²⁾

Over de oorsprong van het Christendom vinden we in de door Frederik II geschreven inleiding op het uittreksel uit de kerkgeschiedenis van Fleury, dat in 1766 in Bern heet te zijn verschenen en daar verbrand werd, de volgende zinnen: „Een Jood uit de heffe van het

¹⁾ R. von Nostitz-Rieneck, *Das Triumvirat der Aufklärung*. Zeitschrift für katholische Theologie 24 (1900), blz. 482. Daar vindt men ook een overvloed van bewijsmateriaal voor het nu volgende.

²⁾ Oeuvres de Voltaire 42, 410; 40, 376, 432; 41, 24.

volk, van twijfelachtige herkomst, die met ongerijmde oud-Hebreeuwse voorspellingen goede moraalvoorschriften vermengt . . . is de held van deze sekte. Twaalf fanatici brengen haar van het Oosten naar Italië . . .”¹⁾ Voltaire overtroeft dergelijke woorden nog door in een brief aan d’Alembert over de „twaalf schurken” te spreken.²⁾

Na het hierboven gezegde zal niemand zich verwonderen, dat Voltaire en de koning als resultaat van het werk der „philosofen” de ondergang van de Kerk profeteerden. Na de verdrijving der Jezuïeten uit Portugal schreef Frederik in 1767 aan Voltaire: „Er zou een wonder nodig zijn om de Kerk weer overeind te brengen. Zij is door een verschrikkelijke attaque getroffen. U zal nog eens de troost ten deel vallen haar ter aarde te bestellen en een grafschrift voor haar te vervaardigen, gelijk eens voor de Sorbonne. De Engelsman Woolston verlengt de levensduur van de inf. . . in zijn berekening nog met tweehonderd jaar. Hij heeft echter niet kunnen berekenen wat onlangs gebeurd is. Het gaat er om, het vooroordeel te vernielen dat het fundament van dit gebouw is. Dan stort het vanzelf in en die instorting zal zich des te sneller voltrekken. Dat is het wat Bayle begonnen is. Hij werd gevolgd door vele Engelsen en voor u was het voorrecht weggelegd hun werk te voltooien.”³⁾

Voltaire echter vergat alle fraaie frases over tolerantie, toen hij in 1761 aan d’Alembert het volgende over de Jezuïeten en Jansenisten schreef: „Als men niet de laatste Molinist met de darmen van de laatste Jansenist worpen kan, maken zich de verstoorders van de openbare orde belachelijk in de ogen der behoorlijke mensen.” Kort daarna noemde hij met zijn eigenaardige boosaardigheid deze gedachte een fatsoenlijk en bescheiden voorstel.⁴⁾ Diderot wist aan de afschuwelijke gedachte, die hij zeker wel van Voltaire overnam, een nog drastischer vorm te geven:

„Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre
A défaut de cordon pour étrangler les rois.”⁵⁾

Wij weten allen, wie later een dergelijke taal gebruikt heeft. Slechts weinigen zijn echter teruggegaan tot de oorsprong van dit beeld, dat voor de nieuwe humaniteit wel in hoge mate compromitterend is.

In Diderot ontmoeten wij de aanvoerder van een groep, die van Voltaire vaak aanwijzingen ontving, maar waarvan deze ten slotte toch moest scheiden, toen zij zich niet meer wilde houden aan zijn strategie en nieuwe wegen insloeg. De scheiding viel Voltaire zwaar genoeg. Zij

¹⁾ Preusz, Oeuvres de Fréd. le Grand VII (Berl. 1847), blz. 151; cfr. Avertissement de l’éditeur, deel VII.

²⁾ Oeuvres de Volt. 40, 477.

³⁾ Ibidem 45, 104.

⁴⁾ Ibidem 41, 293, 296.

⁵⁾ Nourisson, Voltaire et le Voltairianisme (Par. 1896). Vgl. ook Nostitz-Rieneck, o.c., blz. 616.

had juist op een tijdstip plaats, dat hij zich er samen met deze groep op beroemen kon, dat „Europa overstroomd was met een wonderlijk aantal boeken tegen de papen”.¹⁾ Kort daarvoor had Diderot zich aldus uitgelaten: „Het regent ongelovige boeken. De ononderbroken beschieting slaat aan alle kanten gaten in het heiligdom. Ik vrees de laatste stuiptrekkingen van een dodelijk getroffen wild dier.”²⁾

Eer wij op deze, niet onbelangrijke scheiding ingaan, moeten wij de groep, die door Diderot geleid werd, eens wat nader bezien. De grond was voor hun activiteit voldoende voorbereid door alles wat uit Engeland overgebracht en door de vrijmetselaars vooral in Parijs verbreid was. De deïstische Verlichting, door Locke versmolten met de mechanische theorieën, gold vooral in de kringen der halfontwikkelden als een blijk van wetenschappelijkheid, en reeds was men er toe overgegaan het deïsme geheel prijs te geven ten gunste van het naturalisme en alle geloof aan een God daardoor te vervangen. Dan bleef alleen nog een mechanische natuurphilosophie over.

Voor dat naturalisme werd, zonder dat hij het wilde, de weg gebaad door Georges Louis Buffon, graaf van Leclerc, met zijn uit vele delen bestaande „*Histoire naturelle générale et particulière*”, die in 1749 begon te verschijnen. Buffon zelf wilde alleen onderzoeker zijn. Hij werkte dag in dag uit onverpoosd in de koninklijke Jardin des Plantes, waarvan hij directeur was. Om de polemieken van de dag bekreunde hij zich maar weinig en de filosofen verweten hem ook, dat hij aan hun strijd een te gering aandeel nam. Toch wekte zijn schitterend geschreven natuurlijke historie een grote belangstelling, vooral omdat Buffon de door wetten gebonden krachten in de natuur wilde naspeuren. Het organische leven in de natuur verklaarde hij uit de activiteit van bepaalde moleculen. Dat buitte men uit om iedere teleologie af te wijzen en alleen de machine als levende eenheid van alle organen in aanmerking te nemen voor de wereldbeschouwing die de oude, op de godsdienst berustende zou moeten vervangen. Buffon werd later weer het uitgangspunt voor Lamarck, die in 1779 in de Académie werd opgenomen en die in zijn „*Philosophie zoologique*” (1809) de verandering der soorten door mechanische invloeden trachtte aan te tonen. Lamarck werd daardoor een voorloper van Darwin. Aldus rezen er in het dispuut tussen godsdienstige wereldbeschouwing en natuurwetenschap nieuwe problemen, aan wier oplossing nog in onze dagen gewerkt wordt.

Hoe ook katholieken met succes mee konden doen aan de onderzoeken der natuurwetenschappen toonde, om maar een voorbeeld uit de vorige eeuw te noemen, de botanicus pater Gregor Mendel, abt van het Augustijnenklooster in Brunn, met zijn onderzoeken over de wetten van de erfelijkheid bij de planten.

¹⁾ Brief aan d'Argental, 20 April 1769. M o l a n d (Volt. Correspond. 18), L, blz. 455.

²⁾ Oeuvres, éd. Assézat XVIII, blz. 265 (1768, nr XV).

Maar het laatste, wat de kringen der „philosofen” wensten, was dergelijke problemen rustig te bestuderen. Zij waren zonder meer bereid hun leiders te volgen en met hen een algemene cultus van de natuur te verbreiden, die zich dan een wereldbeschouwing in een of ander pantheïsme of materialisme verschafte. Bovendien waren zij graag bereid tot iedere steun aan degenen, die te velde trokken tegen de door de staat en Kerk voorgeschreven en met geen geringe straffen beschermde wereldbeschouwing, en wilden evenals dezen onbeperkt van het leven genieten. Vrijwel algemeen gaven omstreeks het midden der eeuw de hogere klassen in Frankrijk zich over aan een beuzelachtig levensgenot, zonder nog voor diepere gedachten gevoelig te zijn; voor het uiterlijk bleven zij overigens hun kerkelijke gewoonten nog trouw. Met het maitressenbewind van de koningen voor ogen vond men er smaak in, de fijne etiquette van het hof te verenigen met schaamteloze onzedelijkheid. De kinderen werden weliswaar ouder gewoonte in kloosterscholen opgevoed, maar een dieper besef van hun godsdienstige en zedelijke plichten kon hun daar niet bijgebracht worden. Voor degenen, die niet de middelen bezaten om door hun familierelaties vooruit te komen in de wereld, werd er veelal slechts naar een gelegenheid gezocht om in een geestelijke positie een prebende te verkrijgen.

Zo was ook Denis Diderot, de zoon van een messenmaker uit Langres, een leerling van de Jezuïeten, voor de geestelijke stand bestemd geweest. Hijzelf voelde daar echter niets voor en probeerde als schrijver met vertalingen en schunnige verhalen door de wereld te komen. In zijn geldnood kwam hem het aanbod zeer gelegen om tegen een jaarlijks honorarium de redactie van een literaire onderneming te leiden, die vast was komen te zitten. Een encyclopedie van de natuurwetenschappen en kunsten had het in Engeland reeds tot een vijfde druk gebracht en deze zou nu in het Frans vertaald moeten worden. Toen het plan op moeilijkheden stuitte, wilde de uitgever, die reeds over grote hoeveelheden manuscript beschikte, deze gebruiken voor een nieuw zelfstandig werk, een algemene encyclopedie. Deze encyclopedie zou de taak van Diderot worden. Weliswaar compromitteerde hij zich juist in die tijd door zijn „Brief over de blinden”, waarin hij voor het atheïsme opkwam, en werd hij drie maanden gevangengezet, maar de boekhandelaars konden de regering tot zijn vrijlating bewegen. In November 1750 publiceerde hij een prospectus, in 1751 het eerste en in 1752 het tweede deel.

Dat een dergelijke onderneming succes kon hebben, mocht reeds verwacht worden op grond van de indruk, die Bayle met zijn „Dictionnaire historique et critique”, de katechismus der Verlichting, een vijftig jaar vroeger teweeg had gebracht. Bovendien kon men een der beroemdste geleerden voor het schrijven van een inleiding winnen. Het was Jean le Rond, genoemd d'Alembert, de buitenechtelijke zoon

van Madame de Tencin, die generaal Destouches, gelijk zovele anderen, verleid had. Reeds vroeg had d'Alembert zich een grote naam als wiskundige verworven; hij was lid van de Académie des Sciences en ook van de grote Académie geworden. Frederik II wilde hem tot president van de Berlijnse Academie benoemen, waarvan hij ook reeds in zijn jonge jaren lid was geworden. Welke haat hem, evenals Voltaire en Frederik II, tegen het Christendom bezielde, hebben wij hierboven uit hun correspondentie gezien.¹⁾ Des te gemakkelijker kon het hem vallen, als geleerde met zijn inleiding indruk te maken. Hij kwam alleen voor de wetenschap op. Maar deze wetenschap is uitsluitend de natuurwetenschap met haar wonderlijke ontdekkingen, die alle menselijk weten een andere vorm hadden gegeven, die de wijsbegeerte verving, die alleen de verschijningsvormen der dingen wilde naspeuren en de mogelijkheid van de hand wees om tot de kennis der oorzaken te geraken. Bacon is voor hem de eerste, die het nieuwe licht, de Verlichting, verbreid had.

Toen men begreep, door welke geest de nieuwe publicatie bezielde was, grepen staat en Kerk in. De staatsraad vaardigde een verbod uit. Maar de markiezin de Pompadour, die zich de beschermster van de wetenschap en de moderne geest wilde tonen, redde het werk, dat ook verder geen gebrek aan indrukwekkende voorspraak had. Nog een tweede maal moest de markiezin, samen met minister Choiseul, de encyclopedie de hand boven het hoofd houden. Het was, toen in 1758 de fermier général der koningin, Helvetius, in zijn boek „De l'esprit” de quintessens van het werk als het naaktste materialisme had onthuld. Opnieuw slaagde men er in, het reeds door het parlement uitgevaardigde verbod te ontduiken, door de gedrukte delen uit de provincie in plaats van uit Parijs te verzenden. Toen echter de Sociëteit van Jezus was opgeheven, veroorzaakte dat een stemming, die met de algemene tegenzin tegen een reglementering-van-boven-af der moreel-intellectuele beweging de encyclopedie in het leven hield. Met zeventien foliodelen tekst, elf delen illustraties, vijf supplement- en twee registerdelen was het werk in 1780 compleet.

Zuiver als arbeidsprestatie gezien verdiende de encyclopedie bewondering. De ontwikkelde klassen, die hongerden naar empirisch weten, vonden er een naslawerk voor zakelijke inlichtingen in, dat alleen al overal in trek was, omdat de Franse taal toen in heel Europa was verbreid. De encyclopedie bevredigde een verlangen, dat nog lang bleef bestaan, zodat zelfs in onze tijd nog veel encyclopedieën opgezet konden worden. Een bijzondere aantrekkelijkheid was de medewerking der vermaardste Franse schrijvers. Eigenaardig was wel, dat groot folioformaat gebruikt werd, voor een publiek, dat toch vooral op lichte lectuur uit was. Was de bedoeling daarvan om een vergelijking

¹⁾ Zie blz. 129 en 130.

uit te lokken met de grote foliobanden der scholastieke auteurs, der Mauriners en Bollandisten, om aldus duidelijk te maken, dat thans niet meer geestelijken en monniken, maar leken de ontwikkelde lezers van geestelijk voedsel voorzagen? Dat was inderdaad het laatste doel van de encyclopedie. De Kerk moest uit de intellectuele leiding verdreven worden. De filosofische richting werd door empirisme en sensualisme gekarakteriseerd. Klinkt aanvankelijk een sceptische toon, later krijgt het materialisme de overhand. Voorzichtig, zonder rechtstreeks een dogma aan te vallen, stuurden de medewerkers op de ontwrichting van het geloof aan. Dit streven verrieden zij niet alleen door hun artikelen in de encyclopedie, maar vooral door de niet weinig talrijke geschriften, waarin de meesten hunner optraden als pleitbezorgers voor een a-religieuze wereldbeschouwing, de Kerk bestreden als de vijandin van wetenschap en ontwikkeling en vooral trachtten haar de leiding over de gewetens uit de hand te slaan en haar gezag te ondermijnen.

De opvallendste en belangrijkste figuur in dit opzicht was Diderot. Hij schreef zelf voor de encyclopedie elfhonderdnegenendertig artikelen, waaronder de allerbelangrijkste: Christianisme, Foi, Liberté, Morale, Philosophie, Providence. Bovendien completeerde hij de artikelen van anderen. Daarnaast schreef hij een groot aantal essays, verhandelingen van allerlei aard, vlugschriften, toneelstukken, vertellingen, novellen en brieven, alles in een nimmer aflatende haast. Hij was een universele geest, die de meest uiteenlopende problemen kon behandelen, die tegelijk voor met elkaar tegenstrijdige gevoelens en indrukken toegankelijk kon zijn, die in zijn geschriften en in zijn leven zedelijke bandeloosheid kon ten toon spreiden en toch alle poëzie van een sacramentsprocessie in zich kon opnemen, die in hartroerende stukken het gezinsleven kon prijzen en dan weer in bloeddorstige wendingen de revolutie predikte. In het buitenland werd zijn faam vooral verbreid door Friedrich Melchior Grimm, van geboorte een Regensburger, die als particulier secretaris van hoge heren in Parijs werkte en in zijn correspondentie het hof te Gotha op de hoogte hield van het literaire en culturele nieuws uit Frankrijk. Met deze correspondentie gingen ook manuscripten van werken naar Duitsland en vonden aan het hof in Weimar een gretig onthaal. Dat was een der belangrijkste kanalen, waarlangs de Franse Verlichting in de interpretatie der encyclopedisten naar Duitsland kwam. Ook het hof in Petersburg leste er zijn literaire dorst aan. Catharina II hielp Diderot, die steeds in geldnood verkeerde. Zij kocht zijn bibliotheek van hem, maar liet hem die voor de tijd van zijn leven in bruikleen. Verder werd hij voor vijftig jaar tot bibliothecaris benoemd met een hoog traktement. Zo kwam Diderot in 1773 naar Petersburg. Vanwege het harde klimaat verliet hij het tsarenhof al na een jaar weer en wijdde zich in Parijs nog tien jaar, tot zijn dood op 17 Juli 1784, ijverig aan literaire arbeid.

Diderot had de Engelse verlichtingsphilosophie in zich opgenomen, vooral de theorieën van Shaftesbury, doch hij had ook Leibniz gelezen. Na sterke weifelingen had hij de uiterste consequenties getrokken en was gekomen tot atheïsme en materialisme, of in ieder geval tot een pantheïstisch panpsychisme. Hij loochende zowel de onsterfelijkheid der ziel als de vrijheid van de wil en het bestaan van God en nam aan, dat de materie eeuwig is. Nadat hij reeds in 1753 in de „Interprétation de la nature” zijn naturalistische filosofie had uiteengezet, gaf hij er ten slotte een samenvatting van in het „Entretien entre d'Alembert et Diderot” (1769) en de „Rêve de d'Alembert” (1770), welke beide werken pas lang na zijn dood gedrukt werden. Hij beschouwde alle leven en gebeuren als noodzakelijke, wetmatige beschikking van de natuur. Natuurlijk is voor hem op ethisch gebied synoniem met moreel. De natuurlijke moraal echter leidt bij hem tot een verheerlijking van de instincten. Hij wil daarbij overigens ook de eisen der maatschappij in acht genomen zien, en zo spreekt hij ook over humaniteit. Ten slotte komt Diderot vrij dicht bij Rousseau, die in die dagen steeds meer aanhang kreeg. Hij verklaart de oorlog aan de bestaande maatschappij met haar godsdienst en haar rijkdom, omdat zij de mensen tot slaven heeft gemaakt en een schijnmoraal met huichelarij en gewetensangst in zwang heeft gebracht. In tegenstelling tot de Christelijke deugden, die geen zin hadden, kent hij maar één deugd, de humaniteit, waardoor menselijkheid en weldadigheid bevorderd worden. En wat daartoe bijdraagt, is altijd goed. Zijn natuurwetenschappelijke gedachten brachten hem er toe, alle wezens — stenen, planten, dieren en mensen — in één eeuwige stroom te bedden en slechts één wezen, het Al, te kennen. Daarin heeft men bij Diderot reeds een vingerwijzing naar de afstammingsleer willen zien.

De tegenstelling tussen de Christelijke moraal en de geest der filosofen, die bij Diderot nog grotendeels in filosofische gedachten gekleed was, werd grof, bruut en oppervlakkig getoond door de rijke Helvetius. In zijn salon ontving deze iedere Dinsdag de encyclopedisten en hij ontmoette hen ook regelmatig in andere salons en bij de déjeuners, die de theologische medewerker, abbé Morellet, iedere Zondag ter vervanging van de godsdienstoefening gaf. Wat op die samenkomsten in luchtig gepraat en zonder terughouding besproken werd, bracht Helvetius in 1758 onder de aanmatigende titel „De l'esprit” bijeen. In dit boek stelde hij het voor, alsof de zinnelijke waarnemingen de enige norm zijn voor de vorming van de begrippen en voor de levenswandel: het menselijk streven en handelen wordt uitsluitend bepaald door het egoïsme en lichamelijk welbevinden. De ongunstige indruk, die dit geschrift maakte, leidde tot de herroeping van het drukprivilege van de encyclopedie. Op de kerkelijke veroordeling van Helvetius' boek volgde spoedig (1759) een pauselijke breve tegen de encyclopedie. Daar soortgelijke geschriften zo talrijk werden,

dat het niet meer doenlijk was ze alle afzonderlijk te verbieden, vaardigde Clemens XIII op 25 November 1766 een rondschrijven aan alle bisschoppen uit, dat tegen heel dit soort literatuur gericht was, waarin God, of althans de Voorzienigheid, en de geestelijkheid en onsterfelijkheid der menselijke ziel, met alles wat bovennatuurlijk en bovenzinnelijk was, geloochend en de onzedelijkheid gepropageerd werd. Doch in Frankrijk bleven de verboden van de Kerk en van de staat zonder kracht, gelijk ook de verdediging en de tegenaanvallen van de Jezuïeten en anderen. Onder dezen blonk Elie Fréron met zijn in 1754 gestichte „*Année littéraire*” uit, waarin hij niet zonder grond over een offensieve en een defensieve liga der filosofen schreef.

Nergens uitten zich de vrijdenkende literatoren zo openlijk als bij de diners van de Paltsische baron Holbach, wiens huis als de citadel van het atheïsme werd beschouwd. Ofschoon hij persoonlijk als een nobel weldoener optrad, bracht hij in radicale geschriften alles bijeen, wat hij aan atheïstische en materialistische, maar vooral epicuristische denkbeelden in zijn kring hoorde. Onder zijn talrijke, veelal onder pseudoniemen verschenen werken ging het tweedelige „*Système de la nature*” bijzonder ver. Dit werk, dat in 1770 onder de naam van de in 1760 gestorven secretaris der Académie, Mirabeau, verscheen, werd niet zonder grond de bijbel van het materialisme genoemd. Als wetten van de fysieke en morele wereld verkondigt hij daar natuurwetten van een altijd en vanzelf bewogen materie, waartegen ook de vrijheid van de menselijke wil niet op heette te kunnen. Het geweten in de mens verandert, zegt hij, volgens de gewoonten. De eeuwige materie is in een voortdurende evolutie, waar een ieder aan mee moet werken om daarin zijn geluk te genieten. Alle morele en sociale euvels zijn voortgekomen uit het geloof aan het bovenzinnelijke. Zo worden bij hem, met God en de geest, ook de vrijheid en de verantwoordelijkheid geloochend. Alleen de vooruitgang der ontwikkeling drijft de mens als een tand in een drijftrad voorwaarts. Daarmee was de stemming voorbereid, waarin de revolutie op geen ernstige tegenstand meer stuitte.

Hoe meer de verlichtingsfilosofen tot dergelijke conclusies kwamen, hoe duidelijker de kloof tussen hen en Voltaire werd. Deze was de tacticus van de propaganda der Verlichting en streefde steeds naar een verbond tussen de vorsten en de filosofen. Dat blijkt bijzonder duidelijk uit zijn brieven aan Frederik II, toen na de onderbreking tijdens de zevenjarige oorlog hun correspondentie weer op dreef was gekomen. De strijd tegen de Infâme bracht de tegenstanders weer bij elkaar. Voltaire, die er steeds naar streefde de vorsten aan het verstand te brengen, dat ze aan de filosofen de beste onderdanen hadden en dat de priesters hun beider vijanden waren, maakte zich tot de pleitbezorger van het caesaropapisme. Daarom ijverde hij tegen de twee machten, tegen het verbond tussen koningschap en Kerk, die

vooral in Frankrijk zich te weer stelden tegen de encyclopedisten. Zijn ideaal was de houding, die Catharina II tegenover de Kerk aannam: het „verlichte despotisme”. Onder de gefingeerde naam van een Russische aartsbisschop liet hij een herderlijke brief publiceren, waarin uit naam van de Russische kerk verklaard werd: „Wij beschouwen het als onze eerste plicht onze verheven heersers onderdanig te zijn.”¹⁾ Evenals de monarchen zocht Voltaire ook de ambtenaren en de aristocratische jeugd voor deze leer te winnen. Over het gewone volk echter, dat hij „canaille” noemde, kon hij zich niet scherp genoeg uitdrukken. De bijzondere verdienste van de Verlichting ziet hij daarin, dat zij de „ontwikkelde mensen voorgoed van het domme volk scheidt”, waarvoor de domste hemel en de domste aarde goed genoeg waren.²⁾ Dit volk zou altijd dom en ruw blijven, het bestond enkel uit ossen, die alleen een juk, een prikkel en voer nodig hadden. Ieder denkbaar juk kwam het toe. „Alleen onzinnige onbeschaamdheid” kon van een ontwikkeld mens verlangen, dat hij dezelfde wereldbeschouwing had als dat soort volk; zich daarom te bekommeren bleef aan de apostelen overgelaten.³⁾ Om niet verkeerd begrepen te worden merkt hij nog op: „Als ik volk zeg, bedoel ik het plebs, dat van de arbeid van zijn handen leeft.”⁴⁾

Inderdaad scheen Voltaire met zijn bemoeiingen om de vorsten en staatslieden van het absolutisme voor de Verlichting te winnen zijn triomf nabij te zijn. Het duidelijkst toonde dit Pombal in Portugal, maar ook Aranda in Madrid, Choiseul in Frankrijk, Tanucci in Napels, Du Tillot in Parma en Kaunitz in Wenen lieten zich niet onbetuigd. In Duitsland had Voltaire de hoogste verwachtingen van de Pruisische koning. Juist deze zou hem echter een ernstige teleurstelling bereiden. Het kon Frederik niet ontgaan, dat onder de encyclopedisten een andere houding tegenover de vorsten dan die van Voltaire aan het opkomen was. Zij ging van degenen uit, die in de vorsten geen bondgenoten wilden zien, maar ze op één lijn met de priesters stelden, van degenen die hun aanvallen zowel tegen troon als tegen altaar richtten. Frederik was echter koning genoeg om te weten, dat hij bij alle persoonlijke liefhebberij voor de geestige grappen en boosaardige spottertijen van Voltaire toch op de allereerste plaats aan de belangen van de politiek en van zijn troon moest denken. In 1770 was er onder de vele, zogenaamd te Londen, maar in werkelijkheid in Amsterdam anoniem verschenen geschriften een met de titel „Essai sur les préjugés”, dat de bijzondere verontwaardiging van de koning opwekte, zodat hij er een verhandeling tegen schreef, die hij met een uiterst scherpe begeleidende brief aan Voltaire en d’Alembert zond. Daarin

¹⁾ Moland XXV, 380. Vgl. XLIV, 140.

²⁾ Moland XLIII, 545; XLVI, 251; XLVI, 233. Vgl. Zeitschr. für katholische Theologie 24, 603.

³⁾ Moland XLIII, 545.

⁴⁾ Moland XLIV, 256.

kapittelt hij met overvloedige toorn de onbekende auteur, „mijnheer de filosoof, beschermer van goede zeden en deugd”, zoals hij hem noemt: „Weet u niet, dat het de plicht van een brave burger is de regering te respecteren, waaronder hij leeft; dat een particulier persoon niet de bevoegdheid heeft om de overheid te beledigen?”¹⁾ Omdat de auteur de Franse koning onrechtvaardig oorlogvoeren verweet, verdedigde Frederik zelfs Lodewijk's deelneming aan de oorlog tegen Pruisen.

Nog meer was Frederik onthutst over Holbach's „Système de la nature”; waartegen hij ook de pen opnam. Deze polemieek begint met een soort apologetische inleiding tegen het atheïsme van de auteur, wie hij overigens zijn aanvallen op de godsdienst niet kwalijk neemt. Zeer scherp wordt er echter stelling genomen tegen de critiek van Holbach op de monarchale regeringsvorm en tegen de eis, dat de koningen ook afzetbaar moesten zijn. Voltaire deed zijn uiterste best om tegenover de koning zijn Parijse vrienden te verloochenen en toch het vertrouwen van dezen te behouden. Niets heeft echter hem en d'Alembert zo pijnlijk verrast als de tegemoetkoming, die Frederik, geheel in tegenspraak met zijn vroegere uitlatingen, aan de opgeheven Jezuïetenorde bewees door de Silezische Jezuïeten in hun scholen te laten blijven.

Zo moest Voltaire het beleven, dat de koning, van wie hij de hoogste verwachtingen gekoesterd had om met hem verbonden Christendom en Kerk te vernietigen, geenszins geneigd was om zich door hem de wet te laten voorschrijven. Van de andere kant moest hij ook nog zien, dat zijn Parijse geestverwanten hem in zijn Byzantinisme niet wilden volgen. Van een bondgenootschap met het verlichte despotisme wilden de encyclopedisten ten slotte niets meer weten. Zij stonden op het eind tegenover het absolute koningschap even vijandig als tegenover het priesterdom. Voltaire, die steeds naar Lodewijk XIV en over hem naar Hendrik IV wees, verloor de leiding. Met Voltaire moesten toen echter ook de encyclopedisten hun invloed verliezen: men wilde hun niet de vrijheid laten hun theorieën uit te buiten voor hun egoïstische doeleinden en voor hun eigen, door geen oude moraal belemmerde genot. De leiding kwam nu in handen van een schrijver, die veel meer aanhangers om zich zou verenigen dan de patriarch van Ferney en op dezen een nog veel diepere indruk maakte dan Voltaire het met zijn boosaardige geestigheid en met zijn sprankelend vernuft gekund had. Rousseau zou een dieper en langduriger invloed op de geesten uitoefenen dan Voltaire. Deze laatste had daar een voorgevoel van en gaf zich de grootste moeite om de zoon van de horlogemaker uit Genève aan de verachting prijs te geven. Doch Rousseau had uit zijn vaderland iets meegekregen, waarmee hij de in Parijs veel beter gevormde Voltaire overtroeven kon.

¹⁾ P r e u s s, Oeuvres de Frédéric le Grand, IX, blz. 160.

Jean Jacques Rousseau, in Genève uit een Hugenotenfamilie geboren, die vroeger van Parijs naar Zwitserland was gekomen, had zijn moeder, de dochter van een Calvinistische predikant, reeds kort na zijn geboorte verloren. Toen zijn vader, om een veroordeling te ontgaan, uit Genève vluchtte, werd de tienjarige Jean Jacques, aan wie zijn vader reeds vroegtijdig smaak in het lezen had bijgebracht, aan de broer van zijn moeder toevertrouwd. Deze bracht hem bij een dorpspredikant onder. Daar, in de buurt van het prachtige berglandschap bij het meer van Genève, ontwaakte in de knaap de liefde voor de natuur. Vermengd met de meest tegenstrijdige en onharmoonische indrukken zou deze liefde tot de natuur eens als een explosieve stof gaan werken. Het duurde echter nog geruime tijd eer het zover kwam.

In verschillende betrekkingen hield hij het niet lang uit en als jongen van zestien jaar was hij bedenkelijk op weg om een vagebond te worden. Toen ontfermde zich in het Savooise dorp Confignon de katholieke pastoor over hem en beval hem aan bij de negenentwintigjarige Madame de Warens in Annecy, die van haar man gescheiden leefde en pas kort geleden katholiek geworden was. Madame de Warens stuurde Rousseau naar een school voor geloofsleerlingen in Turijn. Daar beviel het hem maar matig. Een stevig houvast voor het leven kon men hem er niet geven. Overigens liet hij zich al na negen dagen in de katholieke Kerk opnemen, op 21 of 22 April 1728, en werd met een handgeld als aalmoes weggestuurd.¹⁾ Als bediende in adellijke huizen weggejaagd, stond hij spoedig weer zonder geld op straat en zag geen andere mogelijkheid dan zijn toevlucht te zoeken bij Madame de Warens. Zij meende, dat hij zijn weg in een priesterseminarie zou kunnen vinden, zonder dat zij veel nadacht over zijn geschiktheid voor de geestelijke stand. Op het seminarie toonde hij echter alleen belangstelling voor muziek en werd al spoedig als ongeschikt weggestuurd. Nadat zijn beschermster, die naar Chambéry verhuisd was, hem opnieuw tevergeefs aan een vaste betrekking had proberen te helpen, nam zij hem in haar eigen huis op. Daar vertoefde hij acht jaar, niet tot beider geluk. Weliswaar kon hij allerlei studeren en zich bezighouden met Latijn, geschiedenis, literatuur, theologie en filosofie; hij kon ook Bayle, Saint-Evremont, Locke en Voltaire lezen. Zijn pleegmoeder werd echter ook zijn concubine, totdat een andere man in zijn plaats kwam.

Na vele omzwervingen belandde de dertigjarige, moreel futloze jongeman in 1741 in Parijs. Hij had voortdurend de gelegenheid benut om zich verder te ontwikkelen, maar ook om zich bij de lectuur van medische boeken allerlei ziekten in te beelden, hetgeen zijn wekelijkheid nog verergerde. Als secretaris van de gezant Montaigu kon hij

¹⁾ P. M. M a s s o n, *La religion de J. J. Rousseau I* (Par. 1916), blz. 49vv.

meer dan een jaar in Venetië verblijven, waar hij in geestdriftige bewondering kwam voor de Italiaanse muziek. Ten slotte kreeg hij echter weer ruzie met zijn meester en moest hij het veld ruimen. Het vagebonden bleef hem zijn leven lang bij. Naar Parijs teruggekeerd scheen hij wat vastere bodem onder de voeten te krijgen, toen hij toegang had gekregen tot de kring der encyclopedisten en Diderot hem artikelen over muziek, maar ook dat over „économie politique” liet schrijven. Bovendien schreef hij zangspelen voor het toneel. Nieuwe zorgen haalde hij zich in Parijs op de hals door zijn verbintenissen met het dienstmeisje Thérèse Levasseur, waarbij hij het voorbehoud had gemaakt, dat hij niet met haar wilde trouwen. Hij kreeg vijf kinderen van haar, die hij naar het vondelingenhuis stuurde. Ook drukte hem de gedachte, dat hij de mindere was van de filosofen van zijn tijd, wier theorieën hij toch niet zonder meer aanvaardde wilde.

Toen werd hij aangetrokken door een prijsvraag van de Académie van Dijon (1749): „Heeft de vooruitgang van de wetenschappen en kunsten tot bederf of tot zuivering der zeden bijgedragen?” Er werd daarbij waarschijnlijk wel aan de nawerking der Renaissance gedacht. Rousseau echter behandelde het probleem in algemene zin en beantwoordde de vraag resoluut met de conclusie, dat alleen het bederf der zeden het gevolg was van de zo algemeen geroemde civilisatie, waardoor Frankrijk aan de top der mensheid waande te staan. Met deze ideeën wierp hij zijn tijd de handschoen toe. Zij beantwoordden aan de indrukken van zijn jeugd, die hem zo scherp van de Parijse kringen onderscheidden. Tegelijk wreekte hij zich, omdat hij tot dan toe niet vooruit had kunnen komen in die kringen, waar zijn eerezucht toegang zocht.

Eigenlijk moest men het aan de Académie van Dijon toeschrijven, dat Rousseau een zo actueel probleem behandelde in zijn „Discours sur les sciences et les arts” (1750) en nu in de cultuurcritiek zijn levens-taak ging zien. Immers, in die vraag van de Académie lag reeds de twijfel opgesloten, of de bevordering der zedelijkheid niet hoger gewaardeerd moest worden dan de vooruitgang in wetenschap en kunst. Meer nog: in die vraag werd reeds het antwoord aangeduid, dat Rousseau gaf. Wij moeten daarom de uitschrijving van een dergelijke prijsvraag zeker als een teken des tijds beschouwen. Zij scheen vragend te vermanen tot een terugkeer naar een meer harmonische beschaving, tot een afwending van de eenzijdige cultus van de rede en het genot. Rousseau had in zijn jeugdjaren onvergetelijke indrukken opgedaan van het natuurschoon in zijn vaderland, terwijl hij van de civilisatie veelal slechts de onrijpe vruchten had genoten. Daardoor was hij in veel opzichten de aangewezen man om het licht van zijn critiek voor zijn tijdgenoten te doen schijnen. Of hij er echter ook de man naar was om als de kampioen der zedelijkheid op te treden? Wij zouden zo zeggen, dat hij daarvoor toch wel eerst met een schuld-

belijdenis berouw had moeten tonen en beterschap had moeten beloven. De aanklager mocht hij in ieder geval niet spelen, daar hij al verdorven was vóór hij met kunst en wetenschap in aanraking kwam en deze hem ongetwijfeld niet beter gemaakt hebben. En had hij er zich bovenal niet dieper rekenschap van moeten geven, waarin dan wel de grondslagen der zedelijkheid gezocht moesten worden? Het was op zijn minst oppervlakkig, wanneer hij die alleen in de natuur wilde zoeken. Zonder meer stelde hij de mens, zoals die door de natuur geschapen was, in zijn eenvoud en onafhankelijkheid van het gekunstelde sociale leven hoger dan de cultuurmens. Ongetwijfeld was het juist, dat in het zedelijke karakter veel meer de waarde der persoonlijkheid te onderkennen valt dan in de intellectuele of artistieke arbeid. Doch indien men naar de maatstaf voor de waarde der cultuur als objectief verschijnsel vroeg, moest toch ook nog meer in het geding gebracht worden.

In sterk rhetorische stijl declameerde Rousseau, dat met de wetenschappen en de kunsten ook het zedenbederf voortgang had gemaakt; het is een gevolg van onze fouten, onze haat en hebzucht, het bijgeloof, de hoogmoed en de jaloezie. Uit de geschiedenis wil hij dan de verschrikkelijke gevolgen laten zien: gewelddaden, samenzweringen en oorlog. Verstoord werd het eenvoudige, natuurlijke leven met zijn simpele deugden en zijn arbeidzaamheid; de strenge zeden, die vroeger onder de mensen in zwang waren, werden, met hun dapperheid en manhaftigheid, opgegeven, terwijl de lediggang en de luxe toenamen. Het gepieker over nutteloze subtiliteiten had geen zin en er ontwikkelde zich in het bijzonder een heilloze ongelijkheid in de maatschappij.

Deze gedachten waren incidenteel ook vroeger al eens uitgesproken, zonder dat ze een bijzondere indruk maakten zoals thans het geval was, nu Rousseau er het program van een nieuwe beschaving mee wilde verkondigen. Maar ondanks het feit, dat in zijn critiek verscheidene dingen juist gezien waren, kwam er als toegift zoveel vaagheid mee, dat er geen solied fundament voor een nieuwe harmonische beschaving mee te leggen viel. Intussen voelde Rousseau zich reeds als de wijze gids, die aan de wereld de weg kon wijzen naar een nieuw geluk en met de zeden ook de smaak zou zuiveren, als de man, die in de plaats zou treden van die „schare van elementaire schrijvers” (de filosofen), die ongeroepen in de tempel der Muzen waren binnengedrongen.¹⁾

Nadat Rousseau voor zijn geschrift de prijs van de Académie van Dijon verkregen had, was hij met één slag een beroemd man geworden. Dat spoorde hem aan om als natuurmens zijn stem nog luider te laten klinken. Daar hoorde zo bij, dat hij nu aan de godsdienst, die hij bij de

¹⁾ Oeuvres complètes de J. J. Rousseau I (Par. 1905), blz. 19.

schildering van de natuurlijke eenvoud niet voorbij kon gaan, weer meer waarde wilde hechten, al dacht hij daarbij dan ook slechts aan zijn persoonlijke godsdienst. Om dat te tonen keerde hij voor het uiterlijk weer terug naar het geloof van zijn kinderjaren, het Calvinisme. In Genève, waarheen hij zich begaf om weer opnieuw als burger opgenomen te worden, werd hem dat niet al te moeilijk gemaakt. Toen de Académie van Dijon een nieuwe prijsvraag uitschreef over het thema: „Wat is de oorsprong van de ongelijkheid der mensen? Moet die in de natuurwet gezocht worden?” droeg Rousseau zijn verhandeling over dit onderwerp onder de titel „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes” (1754) aan de republiek Genève op.

Hierin behandelde hij het probleem van de cultuur, dat tot de kern van zijn maatschappijleer zou worden. Hij loochent geenszins, dat er aanvankelijk door leeftijd, gezondheid, lichaamskrachten en intellectuele vermogens een natuurlijke of fysieke ongelijkheid onder de mensen bestaan moet hebben. Veel belangrijker echter acht hij de vraag, hoe een morele of politieke ongelijkheid tot stand kon komen. De oorzaak ziet hij in de tijd der privileges, die sommigen ten koste van de anderen hadden, zodat zij door hun grotere rijkdom of macht de anderen tot gehoorzaamheid konden dwingen. Dit acht hij niet in overeenstemming met de natuurlijke toestand van de mens. Aansluitend bij Condillac († 1780), de geestelijke opvoeder van prinses, die van Locke's empirisme tot het sensualisme was gekomen, schildert hij, hoe de mensen oorspronkelijk gelijk de apen en andere bosdieren zonder deugd of ondeugd enkel naar hun instinct geleefd hadden en hoe zij toen tot uitdrukking van hun gevoelens, aandoeningen en voorstellingen de taal hadden gevormd. Een natuurlijke aanleg van de mens tot het maatschappelijke leven erkent hij niet, evenmin het oude natuurlijke recht. Zolang de eigendom niet bestond en de aarde aan ieder rijkelijk het zijne bood, was er in deze toestand zonder cultuur nog geen strijd geweest. Toen de mensen daarna echter naar nieuwe bronnen moesten zoeken om zich allerlei dingen te verschaffen, hadden zij zich gegroepeerd in families en horden en het eerste begin van een moraal gevormd. Dat was de gelukkigste tijd van de natuurmens geweest, zoals men die nog bij de Caraïben kon terugvinden. Tussen deze natuurtoestand en de latere tijd van de cultuur lag een brede kloof; deze was voorbereid door de invoering van de akkerbouw en de bewerking der metalen, gepaard met de invoering van het particulier bezit. Dit was aanvankelijk beperkt gebleven tot de producten, die men door arbeid verworven had; spoedig echter was het uitgebreid tot de grond en de bodem. „De eerste die een stuk land afperkte en zich het recht aanmatigde om te zeggen „dit is van mij” en die toen mensen vond, onnozel genoeg om dat te geloven, was de werkelijke grondlegger van de burgerlijke maatschappij.” Daaruit was de bron van alle

euvel ontsprongen, de ongelijkheid en de dwang om deze in maatschappelijke verenigingen staande te houden. De natuurlijke vrijheid was voorgoed verloren. Pas nu was, anders dan bij Hobbes, de oorlog van allen tegen allen ontstaan en deze toestand van de met onophoudelijke strijd verbonden ongelijkheid was door de staten bevestigd, ongeacht hun staatsvorm. De staatsmacht was steeds dieper ontaard en had uit de maatschappij een samenleving van heren en slaven gemaakt. Zo waren zijn conclusies dan: de oorsprong van de ongelijkheid ligt in het particulier bezit, dat zich door het maatschappelijk leven ontwikkeld heeft en staande wordt gehouden. De onjuistheid van deze ongelijkheid wordt aangetoond door de natuurwet, want in de natuurtoestand waren de goede mensen, ieder op zich levende, gelijk geweest.

Hoewel Rousseau met dit werk geen bekroning verwierf, groeide toch met deze verbluffende critiek op de maatschappij het opzien, dat hij baarde. Hij kon het wagen de grootste figuren van zijn tijd, zoals Voltaire en d'Alembert, tegen te spreken. Het ontbrak hem niet aan beschermers en beschermsters, die het nieuw opgaande licht in staat wilden stellen zijn straalkracht te vermeerderen. Om hem tot ongestoord werken in staat te stellen richtte Madame d'Epainay, een vriendin der encyclopedisten, voor haar „kleine beer” in het bos van Montmorency een landhuisje, de Ermitage, in. Daar schreef hij als antwoord op Voltaire's gedicht over de aardbeving van Lissabon zijn brief over de Voorzienigheid. Tegenover het pessimisme van Voltaire, die met een verwijzing naar het kwaad in de wereld de Voorzienigheid had aangevallen, betoogde hij, steunend op het geloof in God en de onsterfelijkheid der ziel, dat het kwaad in de wereld niet aan de Voorzienigheid ten laste moest worden gelegd, maar aan het misbruik, dat de mensen van hun capaciteiten maakten. De natuur op zich was goed. In plaats van met filosofie oververzadigde, geciviliseerde lieden moest men maar eens een fatsoenlijke burgerman of een bergboer uit Valais vragen; dan zou men het juiste antwoord wel horen en hoezeer zij zich over hun leven verheugden. Zeker, God zorgde alleen voor het geheel. Gods werkzaamheid was vroeger verkeerd voorgesteld door de priesters, die bij iedere gelegenheid de goddelijke gerechtigheid aanroepen, en dan ook door de filosofen, die God, zoals Seneca zegt, met de bewaking van hun koffer willen belasten. Hoewel hij niet langs verstandelijke weg van Gods bestaan overtuigd was, geloofde hij toch aan God; en men moest de mens zijn geloof laten. Hij voegde hier evenwel nog een gedachte aan toe, die later door degenen, die zijn ideeën wilden verwerklijken, tot zeer afkeurenswaardige gewelddaden misbruikt werd: „Ik zou wensen, dat in iedere staat een morele eredienst of een soort burgerlijke geloofsbelijdenis werd ingevoerd, waardoor een ieder gehouden was bepaalde sociale principes te erkennen en intolerante principes als oproerig te verwerpen. Iedere gods-

dienst, die daartegen zou indruisen, zou verboden moeten worden, en de enkeling zou vrij zijn om zich alleen aan deze morele eredienst te houden." (Correspondance II, 322.)

Niet lange tijd daarna had Rousseau zich ook gekeerd tegen de grote encyclopedisten. D'Alembert wenste, gesteund door Voltaire, de oprichting van een schouwburg in Genève. Rousseau echter publiceerde in 1758 in zijn kwaliteit van burger der stad een brief, waarin hij daartegen principiële bezwaren opperde. Een schouwburg kon de zeden niet verbeteren, doch ze integendeel in ernstige mate bederven. Molière had met zijn blijspelen de heiligste betrekkingen, waar de maatschappij op gebouwd was, aangetast; hij had de rechten van de vaders over hun kinderen en die van de mannen over hun vrouwen aan de belachelijkheid prijsgegeven. Men moest de mensen natuurlijk ontspanning gunnen. Maar de deugdzame bergboeren in de buurt van Neuchâtel hadden genoeg aan hun herdersleven en Genève moest maar tevreden zijn met zijn oude feesten; het kon er nog nieuwe in hetzelfde genre aan toevoegen, maar met een schouwburg zou het alle goeds verliezen. Door deze brief had Rousseau bij de encyclopedisten helemaal afgedaan. Ernstige zorg voor de openbare zedelijkheid was overigens helemaal niet in het spel; het was enkel een strijd tussen twee literaire richtingen om de voorrang.

Intussen had Rousseau ruzie gekregen met Madame d'Epinaï, doch in het kleine slot van Montmorency bij de maréchal de Luxembourg een nieuw oord om rustig te werken gevonden en betrokken. Daar voltooide hij eerst in 1761 zijn roman „Julie ou la nouvelle Héloïse", vervuld van de gloeiendste hartstocht. Het boek werd in de salons verslonden. Frisse natuurbeschrijvingen van de oevers van het meer van Genève en de dalen van Valais laten zien, hoe in de schrijver de oude jeugdherinneringen nog voortleefden. Bovendien treedt die simpele gevoelsreligie op, die alle conflicten moest oplossen. Zij wist de grote massa van de lezers meer aan te trekken dan het mechanische systeem van Holbach. Rousseau wilde echter nog een uitgebreidere kring van lezers veroveren om door zijn vermaning tot terugkeer naar de natuur de gehele maatschappij een ander aanzien te geven.

Eer wij ons daarmee bezighouden, moeten wij nog even stilstaan bij de verandering van stemming in de Franse ontwikkelde kringen, welke door de „Nouvelle Héloïse" duidelijk werd. Hier toont zich een richting, welke Voltaire, de classicist, onttroonde voor Rousseau en de eenzijdige cultus van de rede, die de zogenaamde Verlichting beoefende, tot een overwonnen standpunt maakte. De kille esthetische regels, die ten tijde van Lodewijk XIV voor literatuur en kunst waren ingevoerd, begon menigeeën moe te worden. In plaats daarvan wilde de enkeling met zijn eigen ervaring telkens een eigen maatstaf aanleggen. Men hechtte minder waarde aan de schitterende geest, aan het afmeten van alle menselijk leven en streven naar de droge regels

van het verstand, aan het opstellen van systemen, dan aan de vrije ontplooiing van de natuur in het individu en de waarneming van haar schoonheid in de wereld om de mens. Met de sentimentaliteit van Rousseau's roman meldde zich een nieuwe geestelijke stroming aan. Het was de allereerste periode der Romantiek, die voornamelijk in romans een dergelijke persoonlijke stemming voor het eerst tot uitdrukking bracht. Deze stemming stond van meet af aan in verband met de indruk, die het landschap in zijn eigenaardigheid op de gevoelige toeschouwer uitoefende. Niet in de salons, maar in de vrije natuur, in het woud en op het land werden de stemmingen en indrukken opgedaan. Het woord „romantic” (van het middeleeuws Latijnse *romanticus*, dat betrekking heeft op het wonderlijke in de oud-Franse roman) werd het eerst in Engeland gangbaar, reeds op het einde van de zeventiende eeuw. Door Franse schrijvers wordt het gebruikt naast „romanesque”, maar pas vaker sinds het midden der achttiende eeuw. Later werd het woord op de personen overgedragen, aan wie de romanschrijvers hun gevoelens en stemmingen toeschreven. De romantische held werd een type.¹⁾

Meer dan anderen heeft Rousseau bijgedragen tot de verbreiding van de zin voor romantiek door zijn schilderijen van de landschappen aan de oevers van het meer van Genève en in Valais, door zijn gevoelige uitbeelding van de afdwalingen, worstelingen en smarten en van het einde van Julie d'Étanges, de nieuwe Héloïse. In haar is zijn eigen religieus geloof en zijn eigen verhouding tot de natuur weerspiegeld. Ofschoon ook Julie zich protestant noemt en de Heilige Schrift als de enige geloofsnorm beschouwt, wil ze toch niet de Calvinistische predikanten volgen, maar zelf haar geloof naar haar eigen gevoel regelen: „Ik heb me in mijn zoeken kunnen vergissen . . . Als God mijn verstand niet meer verlicht heeft, is Hij toch goed en rechtvaardig: zou Hij van mij rekenschap verlangen voor een gave, die Hij mij niet geschonken heeft?”²⁾ Zonder over Christus of de Heilige Drieëenheid te spreken vereert Héloïse God alleen als goede en milde Vader: zij gelooft wel aan de onsterfelijkheid van de ziel, maar niet aan de verrijzenis van het lichaam.

Toch wilde Rousseau zich er niet toe beperken, aan een ieder zijn individuele geloofsbeleving te laten. Met het oog op de opvoeding der toekomstige jeugd schreef hij zijn „*Emile ou de l'éducation*” (1762), waarin de problemen der paedagogiek op diepgaande wijze behandeld worden. De nieuwe generatie van deze verdorven maatschappij wilde hij in een gezonde natuurlijkheid zien opgroeien. Aangezien alle dingen goed zouden zijn, zoals ze uit de handen van de Schepper zijn gekomen, dient het kind zoveel mogelijk aan de invloed der mensen onttrokken

¹⁾ A. M o n g l o n d, *Le préromantisme français* I (Par. 1933), blz. 111vv, 213vv.

²⁾ *La nouvelle Héloïse*, éd. D. M o r n e t IV (Par. 1925), blz. 296vv, VIe partie, lettre 11.

te worden ten einde alleen de natuur in de jonge mens te laten werken. Zo wordt Emile op het land in gelukkige vrijheid opgevoed en beperkt zijn opvoeder zich er toe zijn zintuigen te ontwikkelen en hem kennis van de dingen in de buitenwereld bij te brengen. Hij leert hem lezen en schrijven, maar boeken laat hij de knaap verder niet lezen. Van zijn twaalfde jaar af wordt Emile onderwezen in de natuurwetenschappen en in de aardrijkskunde, om aldus enig begrip te krijgen van de grote werken der natuur. Dan leert hij het schrijnwerkersvak en geeft men hem een enkel boek in handen, de „Robinson Crusoe”. In deze avonturenroman van Daniël Defoe († 1731), die in 1720 verschenen was, voelde Rousseau zich aangesproken door de aansporing om tot de natuur en het eigen ik terug te keren, zodat van een Robinsonleeftijd wordt gesproken, volgend op de sprookjesleeftijd. Van het vijftiende tot het achttiende levensjaar wordt de gevoelswereld van Emile geordend, doordat bij hem dankbaarheid, vriendschap en liefde tot het volk en de mensheid worden opgewekt. Alles wat edel is moet bevorderd worden door het onderwijs in de geschiedenis, dat vooral op Plutarchus zal steunen. Pas daarna zal met de jongeling over God gesproken worden. Dit betekende een breuk met een meer dan duizendjarige cultuurtraditie; het was immers zo, dat de hele Middeleeuwen en de ontwikkeling der Europese cultuur tot dan toe berustten op het principe, dat de opvoeding op de beginselen van het Christelijk geloof werd opgebouwd en dat de Kerk daarbij als eerste had mee te spreken. Allen, ook de Christenen die na de scheuring van de katholieke Kerk gescheiden leefden, waren het er over eens geweest, dat het gemoedsleven der kinderen zich moest ontplooiën onder het zonlicht van de leer van de mensgeworden Heiland, die voor de mensheid de offerdood gestorven was. Bij al de zachtzinnigheid, waarmee Rousseau in betoverende taal zijn paedagogische principes voordroeg, moest hij toch op gelovige Christenen de indruk maken van een onbarmhartige revolutionnair, die zich aan de harten der kinderen vergreep. Een dergelijk verwijt moest met des te meer kracht opkomen, omdat hijzelf, het slachtoffer van een ongelukkige opvoeding, zijn vaderplichten tegenover zijn eigen kinderen niet nakwam.

De essentie van Rousseau's opvoedingsleer lag in die negatieve factor, de uitschakeling van de godsdienst uit opvoeding en onderwijs. Natuurlijk moeten de belangrijke positieve gezichtspunten, waarvan bij zijn vernieuwing der opvoeding werd uitgegaan, niet over het hoofd worden gezien. Voor de jeugdige mens werden zeer algemene eisen geformuleerd, die uitermate waardevol waren in een tijd, toen de paedagogische problemen maar al te zeer beperkt bleven tot de kring der hogere standen. In de tijd van de Barok handelden de paedagogische geschriften vrijwel uitsluitend over vorsten of zij hielden alleen rekening met de „honnête homme”, die vervlakt wordt tot de aristocratische cavalier, of in Engeland sinds Locke tot de „gentleman”, de

eerzame, degelijke burger, die tot een geslaagd zakenman moest worden gevormd. Niemand zou willen bestrijden, dat de beklemtoning van de natuurlijkheid in de opvoeding der jeugd een eis des tijds was en haar waarde door weldadige gevolgen bewees. Doch deze reactie zou vanzelf wel gekomen zijn. De tijd van de Barok was nu eenmaal zo goed als ten einde en de pruiken werden spoedig weggeworpen.

Neen, geen van de principiële programmapunten van Rousseau zou zulk een ver reikende invloed hebben als zijn eis, dat de opvoeding niet meer op de godsdienst gebaseerd zou worden. Daarmee riep hij een strijd op, waarin de cultuur zwaar gehavend ging worden en die nog in onze dagen heftiger dan ooit wordt uitgevochten. Overigens heeft toch ook Rousseau de staketsels van zijn tijd niet volledig opgeruimd, daar hij zijn „Emile” alleen voor de rijke families schreef. „De arme,” zo zegt hij, „heeft geen opvoeding van node; hij wordt noodgedwongen tot zijn stand grootgebracht en een andere opvoeding is voor hem niet mogelijk.”¹⁾ Stond in dat opzicht Sint Joseph van Calasanza niet hoger dan Rousseau?²⁾

Overigens wenste Rousseau wel, dat er na de voltooiing der opvoeding met zijn Emile over godsdienst en God gesproken werd. Hoe dat aangepakt moest worden, laat hij zien in de „Profession de foi du vicaire savoyard”, oorspronkelijk een op zichzelf staand geschrift, dat hij nu echter in zijn „Emile” inlaste. In de vorm van een theologische roman, als men het zo noemen mag, heeft Rousseau daar zijn eigen religieuze belijdenis uiteengezet. Zij wordt een Savooise priester in de mond gelegd, voor wiens figuur de schrijver een zeer willekeurig gebruik maakte van zijn herinneringen aan twee katholieke geestelijken, die hij vroeger in Turijn en Annecy had leren kennen. Rousseau's gefingeerde godsdienstleraar heeft zijn geloof verloren en nu een soort eigen credo opgesteld. De schrijver laat hem geen bepaalde godsdienst uiteenzetten, maar wil uit zijn mond aan de jeugdige leerling gedachten voor laten leggen, zodat deze zich dan zijn eigen godsdienst zou kunnen kiezen.

Het essentiële van deze religieuze theorieën, die ten dele reeds in de „Nouvelle Héloïse” vervat waren, zou als volgt kunnen worden samengevat: God bestaat. Ik neem Hem overal in zijn werken waar. Ik voel Hem in mij. Maar wat Hij op zichzelf is, kan ik niet weten.³⁾ De ziel moet een onstoffelijke substantie zijn. De gerechtigheid eist een toekomstig leven. De regels waaraan ik mij op aarde moet houden, leert mij mijn geweten. Wie zijn geweten volgt, gehoorzaamt aan de natuur en dus aan het goede; hij vindt het geluk, waarvoor hij geschapen is. De geopenbaarde godsdiensten doen God te kort door Hem

¹⁾ Ed. Amsterdam 1762, I, blz. 57.

²⁾ Vgl. De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 86vv.

³⁾ Edition critique de P. M. M a s s o n, Collectanea Frib. N.S. 16 (1914), blz. 143 (63), vgl. blz. 229 (96).

menselijke hartstochten toe te dichten; zij schaden ook de maatschappij, daar zij de mensen trots, onverdraagzaam en wreed maken. Met de wonderen kan men niets bewijzen. Zij zijn door mensen te boek gesteld en dienen onderworpen te worden aan de historische critiek. Met dat al worden aan de Evangeliën zeer schone, lyrisch geestdriftige woorden gewijd. „Indien Socrates heeft geleefd en is gestorven als een wijze, dan heeft Jezus het gedaan als een God. Moeten we zeggen, dat het verhaal van het Evangelie zo maar een verzinsel is? Vriend, iets dergelijks wordt niet verzonnen en de daden van Socrates, waar niemand aan twijfelt, zijn minder gestaafd dan die van Jezus Christus . . . Het Evangelie draagt zulke grote, zulke verrassende, zulke volslagen onnavolgbare trekken van waarachtigheid, dat men dan nog verbaasder moest zijn over degene, die het verzonnen had, dan over de held.”¹⁾

Niet zonder meer wordt alle Openbaring afgewezen. Maar de waardering wordt meer met het gevoel dan met het verstand geuit. De godslasterlijke uitlatingen, die Voltaire bij iedere gelegenheid in de mond neemt, vindt men niet; dat moet men steeds waarderen. Overigens vertelt Rousseau dan verder, dat het Evangelie vol ongeloofelijkheden staat, die een denkend mens onmogelijk begrijpen en aanvaarden kan. Tussen al deze tegenstrijdigheden blijft als enige mogelijkheid, „altijd bescheiden en voorzichtig te zijn, in stilte te achten wat men noch verwerpen noch begrijpen kan, en zich te buigen voor het grote Wezen, dat alleen de waarheid weet . . . Ik dien God in al de eenvoud van mijn hart. Weten wil ik niets dan wat van waarde is voor mijn gedrag . . . Ik beschouw alle bijzondere godsdiensten als heilzame instellingen voor de gemeenschappelijke Godsverering, die in ieder land bepaald wordt, door het klimaat, de regeringsvorm, de geest van het volk of andere locale oorzaken, zodat het van de tijd en de plaats afhangt, welke godsdienst boven de andere te verkiezen is.”

Aldus komt Rousseau niet boven een vooral gevoelig theïsme uit, dat het Christendom ter zijde schuift, maar door velen ter vervanging van het Christendom met eerbied en vroomheid kon worden verbonden. Op het einde vermaant de vicaire: „Heb de moed om God voor de filosofen te belijden; heb de moed om de humaniteit aan de onverdraagzamen te prediken.”²⁾ Wij zien hier dus een verloochening van het rationalisme in de vorm van atheïsme, materialisme, pantheïsme en deïsme, maar een belijdenis van de humaniteitsreligie, die zich in de grote Franse revolutie met zoveel bloed bevlekte en de gepredikte tolerantie gruwelijk en wreed verloochende. Hoe Rousseau daaraan de weg kon wijzen, toont zijn politieke leer, waarmee hij een zeer diepgaande invloed uitoefende.

¹⁾ Edition critique de P. M. Masson, *Collectanea Frib.* N.S. 16 (1914), blz. 411vv (182).

²⁾ Ibidem, blz. 471.

Reeds veertien dagen na de „Emile” verscheen in 1762 te Amsterdam zijn verhandeling „Du contrat social ou principes du droit politique”, waarmee Rousseau iets soortgelijks wilde bieden als Montesquieu met zijn „Esprit des lois”. Hij begint met de zin: „De mens is vrij geboren en overal ligt hij in boeien.” De bestaande regeringen berusten op geweld, oorlog of slavernij, niet op de natuur en op de natuurlijke rechten van het individu. Zij zijn dus onwettig. Een vorm van maatschappij, waardoor deze onwettigheid zou kunnen worden weggenomen en de overeenstemming van de natuurlijke wetten en het verstand, de voordelen van de natuurwet en van de sociale orde zouden kunnen worden gegarandeerd, wordt geboden door het contrat social, de maatschappelijke overeenkomst. Alle individuen stellen gezamenlijk hun persoon en heel hun kunnen onder de opperleiding van de algemene wil. Al degenen, die aldus een verdrag hebben aangegaan, oefenen dan gelijke rechten uit en de maatschappelijke vereniging erkent elk hunner als lid van de staat. De staatssoevereiniteit, die niets anders is dan de uitoefening van de algemene wil, kan nooit vervreemd worden en het staatsopperhoofd, een collectief wezen, laat zich alleen door zichzelf voorstellen. De macht kan wel overgedragen worden, maar niet de wil. De wetten zijn akten van de algemene wil; allen staan onder haar, ook een vorst. Tussen de onderdanen en het staatsopperhoofd staat de regering, belast met de uitvoering der wetten en de instandhouding der burgerlijke en politieke vrijheid. De leden van het regeringslichaam heten overheden of koningen. Zij zijn eenvoudig ambtenaren, die uit naam van het staatsopperhoofd de hun overgedragen macht uitoefenen, en deze macht kan, zodra dat aan het staatsopperhoofd behaagt, beperkt of veranderd of teruggenomen worden. Afgevaardigden van het volk kunnen niet als vertegenwoordigers van de staatssoevereiniteit beschouwd worden. Zij zijn louter gevolmachtigden en kunnen niets beslissends besluiten. Iedere wet, die door het volk niet persoonlijk is bekrachtigd, is nietig en waardeloos; het is geen wet. De dragers der uitvoerende macht zijn niet de meesters, maar de dienaren van het volk. Zou het volk een erfelijke regering invoeren, hetzij monarchaal in een enkele familie, hetzij aristocratisch in een groep van staatsburgers, dan neemt het daarmee geen enkele verplichting op zich; het geeft alleen een voorlopige vorm aan het staatsbestuur, die duurt totdat het volk lust heeft een andere vorm in te voeren.

Ten slotte gaat Rousseau ook hier op de godsdienst in en hij spreekt zich dan duidelijker uit dan waar hij in zijn vroegere geschriften zijn meningen door andere personen had laten uitdrukken. De godsdienst, zo verklaart hij, is de basis van de staat, want hij zorgt er voor, dat iedere burger zijn plicht liefheeft. Er is een zuiver burgerlijke geloofsbelijdenis. De artikelen daarvan worden bepaald door het staatsopperhoofd, krachtens het absolute recht, waarop het aanspraak

kan maken ten aanzien van alle dingen, die van algemeen belang zijn. Zonder deze geloofsartikelen, waarin de gevoelens van maatschappelijkheid staan uitgedrukt, is het onmogelijk een goed burger te zijn. Wie deze artikelen afkeurt en zich daarmee onbekwaam betoont om de wetten lief te hebben, kan verbannen worden. Wie ze bezworen heeft en zich gedraagt als iemand, die er niet aan gelooft, wie dus voor de wetten gelogen heeft, kan met de dood bestraft worden. Deze dogma's zijn die van de natuurlijke godsdienst: God, de Voorzienigheid, het toekomstig leven, de heiligheid van het contrat social en van de wetten, en dan het negatieve dogma van de burgerlijke en theologische intolerantie. Een distinctie van deze twee kan niet bestaan, want het is onmogelijk in vrede te leven met mensen, die men als verdoemd beschouwt. Aldus volgt uit de theologische de burgerlijke intolerantie en stellen de priesters zich op de plaats van het staatsopperhoofd.¹⁾ Alle godsdiensten zullen derhalve geduld worden, die van hun kant de andere dulden. De enige voorwaarde is, dat hun dogma's niets bevatten wat strijdig is met de plichten der burgers. Maar een ieder die het waagt om te zeggen: buiten de Kerk is geen heil, moet uit de staat verjaagd worden.²⁾

Het Roomse Christendom behoort volgens Rousseau tot die religies, die een volk in een voortdurende oorlogstoestand met andere volken brengen en daarom voor zijn veiligheid gevaarlijk zijn. Er blijft dus alleen de religie van de mens of van het Evangelie, die van het tegenwoordige Christendom fundamenteel verschilt. Door deze heilige, waarachtige en verheven religie (die van de mens of van het Evangelie) zien de mensen zich als kinderen van eenzelfde God en beschouwen zij zich allen als broeders; de gemeenschap, die hen verenigt, wordt zelfs in de dood niet ontbonden. „Deze godsdienst heeft echter geen bijzondere betrekkingen met de staat In plaats van de harten der burgers aan de staat te binden, scheurt hij ze, zoals van alle aardse dingen, ook van de staat los. Ik ken niets wat met de sociale geest meer in tegenspraak is.”³⁾ „Het Christendom predikt enkel slavernij en afhankelijkheid. Zijn geest is de tirannie al te gunstig, die altijd baat heeft bij het Christendom. De waarachtige Christenen zijn gemaakt om slaaf te zijn; zij weten het en maken er zich nauwelijks ongerust over. Dit korte leven heeft in hun ogen te weinig waarde.”⁴⁾

Bij de theorieën, die hij in zijn „Contrat social” neerschreef, heeft Rousseau zonder twijfel in belangrijke mate de republiek Genève voor ogen gehad, en behalve Locke hebben Calvinistische schrijvers, vooral de controversist Pierre Jurien († 1713), invloed op hem uitgeoefend.

Doch de heftige tegenspraak, die zowel de „Emile” als het

¹⁾ Oeuvres complètes III (Par. 1905), blz. 388.

²⁾ O.c., blz. 389.

³⁾ O.c., blz. 386.

⁴⁾ O.c., blz. 389.

„Contrat social” uitlokte, zou voor Rousseau onaangename gevolgen hebben. Beide werken werden in Frankrijk veroordeeld en verboden. Ook in Genève werden ze in beslag genomen en bestemd om verbrand te worden. Daar het parlement in Parijs tot de arrestatie van de schrijver besloten had, zocht Rousseau zijn toevlucht in het Waadtland, dat onder de regering in Bern stond. Doch ook Bern wees hem uit. Slechts tijdelijk kon hij in Neuenburg, dat toen tot Pruisen behoorde, een toevlucht vinden. Van zijn laatste verblijfplaats, het Petereiland in het Bielermeer, werd hij weer door de Berners verjaagd, zodat hij ten slotte geen veilig oord meer wist dan in Engeland, waar hem de Schotse filosoof David Hume in 1765 een onderdak verschaftte.

Er waren intussen verscheidene geschriften tegen hem verschenen, zowel van katholieke als van Calvinistische zijde. Tegen de „Emile”, die op de Index was gezet, vaardigde de aartsbisschop van Parijs, Christophe de Beaumont, een uitvoerig „mandement” uit, waarvan de advocaat J. N. Moreau als de auteur wordt beschouwd. Door een antwoord, dat Rousseau tegen dit aartsbisschoppelijk manifest publiceerde, breidde de polemieken zich uit. Het mandement schilderde de hoogmoedige geest van tegenspraak, waardoor Rousseau bezielde was: hij had zich „als leraar van het menselijk geslacht opgeworpen om het te misleiden, als publiek vermaner om allen op een dwaalspoor te brengen, als orakel van de eeuw om haar volkomen te verderven”. De veroordeling van de „Emile” wordt gemotiveerd door de beschuldiging, dat het boek de „natuurwet omdraait, de fundamente van de Christelijke godsdienst vernielt en grondbeginselen opstelt, die in strijd zijn met de evangelische moraal, de vrede der staten verstoren en de onderdanen tot oproerigheid tegen hun heersers prikkelen”. In het bijzonder wordt er de schrijver een verwijt van gemaakt, dat hij de morele en godsdienstige vorming in zijn opvoedingsleer te laat doet beginnen, dat hij twijfel wekt aan de schepping en aan de eenheid van God en dat hij de Openbaring, de erfzonde en de wonderen loochent. Hoewel de uitermate mooie verhandelingen over het Evangelie en over Jezus’ leven en dood gewaardeerd werden, betwijfelde men toch de rechtgelovigheid van Rousseau, omdat hij over de dogma’s spreekt in tegenstelling met „eeuwige waarheden”. En evenmin als hij de gepaste eerbied bewees aan Gods gezag, deed hij het aan de autoriteit van de koningen, die Gods evenbeelden zijn, en van de ambtenaren, de evenbeelden van de koningen. Rousseau antwoordde hierop met de trotse verklaring: „Indien er in Europa een verlichte regering bestond, zou zij de schrijver van „Emile” openlijke eer bewezen en standbeelden voor hem opgericht hebben.”¹⁾

Het verzet, dat Rousseau bij de regering van Genève en de Calvinistische dominees vond, beantwoordde hij door afstand te doen van

¹⁾ Oeuvres III (1839), blz. 719.

het burgerrecht der stad; op de „Lettres écrites de la campagne” van de vertegenwoordiger van de regering, Tronchin, reageerde hij met zijn negen „Lettres écrites de la montagne”. Bovenal beklaagt hij zich daarin over de ondankbaarheid van Genève, welks burgers hij eens tegen d’Alembert had verdedigd en welks staatsinrichting hij in het „Contrat social” ten voorbeeld had gesteld. Ook beroemde hij er zich op, dat hij de gelovigen in bescherming had genomen tegen de filosofen en dat hij vrede had willen stichten tussen de filosofische vrijheid en de religieuze vrijheid. Want hij wilde aantonen, dat men gehoor kon geven aan zijn rede en toch God kon dienen door zijn naasten lief te hebben en aan de wetten te gehoorzamen, de essentie van iedere goede godsdienst.

Er kwam maar geen eind aan de verweerschriften en de verboden en onder de indruk daarvan begon bij Rousseau vervolgingswaan te ontstaan. Ook in Engeland hield hij het niet lang uit, daar hij meende, dat zijn beschermer Hume samenwerkte met zijn tegenstanders. Van 1768 af zwierf hij nog een tijdlang in Frankrijk rond. Met Thérèse Levasseur, die vijftientig jaar lang zijn metgezellin was geweest, huwde hij nu officieel. Onder de bescherming van Choiseul kon hij weer enige jaren in Parijs verblijven, waar hij zijn „Confessions” voltooide en de „Rêveries d’un promeneur solitaire” schreef. Ziek geworden trok hij zich in 1778 in een eenzaam buitenhuis in Ermenonville terug, dat hem door de markies van Girardin was aangeboden. Daar stierf hij op 2 Juli 1779.

In diepgaande en langdurige invloed op het geestelijk leven kan slechts één Franse schrijver met Rousseau vergeleken worden: René Descartes. De invloed van deze, hoe groot hij ook was, bleef echter beperkt tot de kringen der denkers; die van Rousseau bestreek een veel bredere kring. Descartes wendde zich alleen tot het verstand en wilde dit een onbegrensd primaat verzekeren. Heel anders Rousseau. Hij appelleerde aan het hart en het gevoel van alle mensen en wist aldus alle lagen der bevolking tot ver in de kringen der halfontwikkelden met zijn boeiende, pakkende taal te emotionneren. Daardoor bracht hij een nederlaag toe aan de theorieën van de extreme rationalisten en verwierf hij zich een grote aanhang onder hen, die nog iets van de indrukken wilden bewaren, welke hun gemoed in de kinderjaren had opgedaan. Aan de noodzakelijkheid van de godsdienst hield hij vast; meer dan de filosofen deed hij overigens afbreuk aan het openbaringsgeloof, en zijn aanvallen op de katholieke Kerk waren stelliger en beslister, doordat hij haar zedelijke en sociale invloed sterk bestreed en haar dogma’s tegenover de leer van de Heiland stelde. Doordat hij geen hoon gebruikte, maar alleen de edele leerstellingen van Christus preees, was zijn invloed des te dieper. Vele van zijn aanhangers meenden, dat zij nog Christenen bleven, hoewel hij over Christus slechts sprak als over een goddelijk mens. Daardoor ontwortelde hij het

geloof, niet alleen bij katholieken, maar ook bij de nog orthodoxe protestanten.

Tegenover katholieke geleerden van onze tijd, die op deze dingen scherp de nadruk legden, hebben enkele anderen de mening verdedigd, dat Rousseau toch nog een zekere weldadige invloed, ook op het katholicisme, heeft uitgeoefend, die zich na de revolutie, te beginnen met Chateaubriand, getoond zou hebben en in het begin van de negentiende eeuw nog lange tijd merkbaar zou zijn geweest in de herleving van het katholieke geloof.¹⁾ Doch komt deze herleving niet veeleer voort uit de oude krachten van het katholieke leven, die ondanks de revolutie in het volk niet konden worden vernietigd? Naar de schone eenvoud van het kerkelijk geloof zag men toch immers terug, om zich daardoor weer te laten verheffen en inspireren! Vooral de Romantiek vond hier haar bronnen. Weliswaar was Rousseau haar voorloper, maar zij grijpt toch niet zozeer terug op zijn natuurdweperij als op de uitingsvormen van het katholieke geloof in de Middeleeuwen. Rousseau heeft voor de Middeleeuwen nooit oog gehad. Schiller en Goethe daarentegen hebben, anders dan Rousseau, begrip getoond voor de katholieke volksvroomheid, die zij in hun omgeving zagen of bij hun studie van de Middeleeuwen leerden kennen. Dit begrip ontbrak Rousseau volkomen. Volgens hem kan God zich alleen onmiddellijk aan de mens manifesteren. Hij vernatuurlijkt, zoals Maritain zegt, het Christelijk geloof. Het Rousseauïsme is een volkomen naturalistische corruptie van het Christelijk gevoel.²⁾ Terecht schrijft Hoeffding, dat Rousseau de natuurlijke godsdienst, het aannemen van een persoonlijke God en van een persoonlijke onsterfelijkheid, als de onmiddellijke uitdrukking van een gevoel opvat, „vooral van de behoefte aan mededeelzaamheid en overgave”.³⁾ Hoeffding wijst in dit verband op de brief van Rousseau aan de aartsbisschop van Parijs, waarin hij als zijn mening uitsprak, dat in een bijeenkomst van Christenen, Joden en Mohammedanen overeenstemming bereikt kon worden over de waarheden van de natuurlijke godsdienst, wanneer men vooraf maar de theologen van alle partijen buiten die bijeenkomst gehouden had.⁴⁾ Een vaste brug tussen Rousseau's godsdienst en het katholieke geloof bestond niet, kon niet bestaan. Het ergst echter waren de gevolgen voor het katholieke geloof door de in Rousseau's „Contrat social” uitgesproken eis van een burgerlijke religie, die haar leer door doodstraffen kon beveiligen. De revolutie verwerkelijkte zijn theorieën op

¹⁾ Zie vooral P. M. M a s s o n, *La religion de J. J. Rousseau* III, blz. 357vv.

²⁾ J. M a r i t a i n, *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau* (Par. 1927), blz. 211vv.

³⁾ H. H o e f f d i n g, *Rousseau und seine Philosophie* (Stuttgart 1902), blz. 124vv. Verdere literatuur in het goede artikel van C. C o n s t a n t i n in *Dict. de théol. cath.* fasc. 124 (1938), blz. 130vv.

⁴⁾ Zie hiervoor *Oeuvres complètes* (1839) III, blz. 691vv.

haar manier. Hoeveel katholieken vonden daardoor de marteldood! Daarover later meer.

Wij zouden daar alleen nog nader op in moeten gaan, omdat de invloed van Rousseau nergens zo groot was als op sociaal-politiek gebied. Het is zonder twijfel zijn grote verdienste, dat hij door zijn optreden een einde maakte aan de gekunstelde verstarring, die de barokperiode naliet. Doch met zijn zonder enige beperking apodictisch verkondigde leuze: „De mens is goed en de maatschappij is slecht” bracht hij de grootste verwarring teweeg. De natuur van de individuele mens overschatte hij mateloos en de maatschappij verlaagde hij in haar oorsprong. Doordat hij de mens in zijn veronderstelde zuivere natuurlijkheid en subjectieve gevoeligheid tot de norm van alle meningen en instellingen maakte, baseerde hij moraal, maatschappij en politiek op vage grondslagen, die willekeurig veranderd konden worden, en ondermijnde hij iedere autoriteit. Toen hij bovendien nog de staatsmacht prijs gaf aan de gezamenlijke wil, waarin de individuele wil moest opgaan, leverde hij het algemeen welzijn uit aan degenen, die de giststof, door hem bereid, tot uitwerking deden komen in de grote Franse revolutie. Weliswaar heeft hij de revolutie niet gewild en haar zelfs al van te voren, toen hij haar met de ineenstorting van het ancien régime zag aankomen, aan de atheïsten en encyclopedisten in de schoenen geschoven. Hoezeer hij ook aan het goede hart en het geweten appelleerde, zijn leer was allerm minst geschikt om hartstochten bij hun losbarsting te temmen. De mateloze overdrijving van zijn op zich gerechtvaardigde roep om terugkeer tot de natuur leidde vooral in Frankrijk tot een schrille disharmonie in het politieke leven. In de andere landen is zijn invloed in dat opzicht niet zo fataal geweest. Daar uitte hij zich gelukkiger en onschuldiger in de poëzie en de natuurlijkheid van het volksleven tegenover de zielloosheid der Verlichting. Ook dit moeten wij niet vergeten, hoe buitengewoon diep zijn invloed zich algemeen heeft doen gelden ten bate van een geestelijke herleving, ook al kon die invloed veelal pas door verzet er tegen tot een vooruitgang der menselijke beschaving leiden. Daarom zullen wij nog dikwijls op hem moeten terugkomen.

Het ligt voor de hand, dat wij thans eerst de vraag trachten te beantwoorden, in hoeverre de openbare mening in Frankrijk beheerst werd door degenen, die van het gezag der Kerk helemaal niets meer wilden weten en de geopenbaarde godsdienst in naam van een nieuwe humaniteit hoopten uit te schakelen uit de cultuur, uit de problemen van wetenschap, maatschappij, opvoeding, moraal en gemoedsleven. Tegenover hen stonden van meet af aan ook anderen, die zich daartegen verzetten en voor het Christendom de leiding in het culturele wilden behouden, welke het meer dan duizend jaar bezeten had,

Tegen de rationalisten werd het Christelijke openbaringsgeloof al spoedig verdedigd, zowel door katholieken als door protestanten. Van deze laatsten trokken ook de aandacht der katholieken: Jacques Abbadié, predikant van de Franse gereformeerde gemeente in Berlijn, met zijn in 1684 verschenen tweedelig „*Traité de la vérité de la religion chrétienne*” en Leibniz met zijn in Berlijn geschreven en in 1710 verschenen „*Theodicée*”, waarin een „*Discours de la conformité de la nature avec la foi*” was opgenomen. Daarmee antwoordde Leibniz op de „*Dictionnaire*” van Bayle. In het katholieke Frankrijk is uit de eerste periode opmerkelijk het boek van de Oratoriaan Houtteville, secretaris van kardinaal Dubois en van de Académie, „*Vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits*” (1722). Het werd als het klassieke historische verweerschrift beschouwd, waardoor vooral de twijfel aan de feiten, aan de door de evangelisten berichte wonderen weerlegd werd. Men begreep echter nog niet ten volle, hoe noodzakelijk dit soort apologie was. In het land van de „*allerchristelijkste koning*”, waar de gehele staatsmacht achter het katholieke geloof stond, voelde men zich zo veilig, dat men een afweer op geestelijk gebied niet als bijzonder nodig beschouwde.

Bij het begin van de achttiende eeuw was dit soort optimisme nog zeer gebruikelijk; het werd ook gevoed door de grote successen, welke de Jezuïeten sinds 1703 door hun jaarlijks verschijnende „*Lettres édifiantes*” over de missies buiten Europa berichtten. Niet alleen gaf men hoog op van de resultaten der missionarissen, maar er werden meestal, vooral ten aanzien van China, overdreven voorstellingen gewekt: hoe daar het natuurlijk gevoel en de natuurlijke rede overeenkwamen met het Christendom, hoe tegemoetkomend de keizer was, en hoe een figuur als Confucius eigenlijk als een heilige beschouwd moest worden. Dergelijke oordelen, die voortkwamen uit het streven naar aanpassing, dat ten slotte door Rome verboden werd, waren reeds een belangrijke concessie aan de geest van de tijd. Ook aan de intellectuele mode in Parijs pasten de Jezuïeten zich aan en dit bevorderde natuurlijk niet, dat hun vroegtijdig de ogen opengingen en dat zij de gevaren onderkenden, die een al te nauwe aansluiting bij de geestelijke houding van hun omgeving met zich meebracht. Wanneer wij deze dingen niet uit het oog verliezen, wordt het ons mogelijk een bijdrage te leveren voor de beantwoording van een vraag, die zich opdringt.

Die vraag is: hoe was het mogelijk, dat de Verlichting zich zo onweerstaanbaar verbreidde? Al de schrijvers, die haar in Frankrijk huldigden, waren in katholieke scholen opgevoed, meestal in die van de Jezuïeten of ook wel in die van de Oratorianen. Hoe kwam het toch, dat wat zij van hun scholen als godsdienstige beginselen voor het leven meegekregen hadden zo spoedig vervluchtigde? Ongetwijfeld waren de leraren niet met religieus scepticisme besmet, zoals bijvoorbeeld de door Rousseau gefingeerde vicair savoyard. Doch het geestelijk

voedsel, dat zij hun leerlingen boden, was niet krachtig genoeg. Al te velen zat de binnenkerkelijke tegenstelling, die de Jezuïeten en de Jansenisten zo scherp scheidde, dermate hoog, dat zij hun leerlingen meer van deze polemieken en van de daarmee verbonden liefdeloosheid en innerlijke verharding bijbrachten dan voor een juiste opvoeding wenselijk was. In het algemeen kon de autoriteit van de priesterleraren daar slechts bij verliezen en de hoogachting voor de religieuze levensprincipes moest er door verminderen. De jonge Montesquieu is daar een voorbeeld van geweest.¹⁾ Daar kwam echter nog iets anders bij.

In de Jezuïetencolleges, die hoofdzakelijk in aanmerking komen, hield men bij de vorming en opvoeding van de jeugd uit de hogere, naar nieuw geestelijk voedsel hongerende klassen al te lang en al te uitsluitend vast aan het humanisme, dat in het classicisme verstard was. Met de literaire studie verbonden de Jezuïeten de cultus der Muzen, waardoor zowel de morele als de aesthetische vorming moest worden bevorderd. Aan de literaire smaak werd een uitermate hoge waarde gehecht. Om die te ontwikkelen moesten vooral de toneeluitvoeringen dienen. De tragedies moesten Christelijke helden vormen. Maar men bracht het niet verder dan tot een hol pathos met grote uiterlijke gebaren, en het eindresultaat van dit soort opvoeding bestond meestal alleen in een elegante of galante levenshouding, waarmee de scholier in gezelschappen een goed figuur kon slaan. Als men weet, dat iedere leraar in de rhetorica elk jaar een Latijnse tragedie moest leveren, kan men wel aannemen, dat de opvoering van dergelijke stukken de voornaamste gebeurtenis van het schooljaar was en dat zowel leraren als leerlingen daar hun voornaamste aandacht aan wijdden. Met de blijspelen, die ook opgevoerd werden, zakte men al te gauw tot flauwe beuzelarij af. En nog bedenkelijker kon het worden, wanneer er ook nog balletten bijkwamen. Niettemin werden deze opvoeringen verdedigd, niet alleen op historische gronden, die voor het classicisme voor de hand lagen — zo bijvoorbeeld met het argument, dat het toneel met de opera uit het antieke koor ontstaan was — maar ook met de motivering, dat het toneel met de muziek verbonden, juist als een levend beeld, ja nog indrukwekkender, door de voorstellingen van verschillende deugden en ondeugden ook gebruikt kon worden om op te voeden. Toen op het college Louis-le-Grand voor de jeugdige koning Lodewijk XIV in 1726 de tragedie van de grote dichter van schooldrama's, pater Porée, werd opgevoerd, volgde er ook een ballet onder de titel „De mens door de schouwspelen onderwezen, of het toneel in een school van de deugd veranderd”. In deze zin hield dan pater Porée voor kardinalen en prelaten een Latijnse voordracht, die spoedig in het Frans en ook in het Duits vertaald werd. Daarin gaf hij zich alle moeite om het schooltoneel te rechtvaardigen, met

¹⁾ Vgl. boven blz. 104.

inbegrip van het ballet, zij het dan ook met vele voorbehouden.¹⁾ Men ziet uit zijn betoog, dat hij de uitwassen en de zedelijke decadentie van het toneel in zijn tijd wel kent. Hij zou een sanering van het toneel tot stand gebracht willen zien en stelt vooral de toeschouwers verantwoordelijk voor de decadentie, die er in de toneelwereld heerste. Wij kunnen er ons alleen maar over verbazen, dat hij in zijn tijd een sanering voor mogelijk hield en zichzelf niet voorhield, dat onder de gegeven omstandigheden een verheffing van het toneel, ook van het schooltoneel, een onbegonnen werk was. De ervaringen met de jonge Voltaire hadden de Jezuïeten een voorbeeld kunnen zijn. Maar juist pater Porée had van zijn leerling, die zulke prachtige verzen schrijven kon, voorspeld: „Deze kleine man zal op zijn kleine weegschalen de grote belangen van Europa leggen.” Pater Porée bleef nog enige tijd met Voltaire in correspondentie en had zijn portret nog lang op zijn kamer staan! Weldra moest een andere leraar, pater Lejay, hem toeroepen: „Ongelukkige, gij zult nog eens de vaan van het deïsme in Frankrijk planten!”

Allengs werden de tijden toch wel wat te ernstig voor die met balletten omraamde aesthetische onderwijsmiddelen. Maar in de Sociëteit van Jezus hield men tot aan de opheffing taai vast aan de eenzijdige ophemeling van de op de belles-lettres gebaseerde beschaving als middel om een hogere moraal te bevorderen. In een Latijnse redevoering uit 1756 staat het volgende te lezen: „Stel u een vergadering voor, die uitsluitend uit lieden zonder beschaving is samengesteld. U zult twijfelen of het een vergadering van mensen is Kom dan echter eens in een gezelschap van ontwikkelde lieden, mensen van beschaving! Ik wil niet zeggen, dat er daar geen ondeugden te vinden zijn. Maar ze zullen zeldzaam zijn. Wat voor deugden vindt men daar Allen zijn doordrongen van de belles-lettres! Hoe zullen zij hoogheid paren aan welstand, welvoeglijkheid aan opgewektheid, ernst aan bevalligheid! Daar zal met de harmonie der zielen de wedijver der geesten heersen, met de verscheidenheid der meningen de eendracht der gevoelens, met de eerbaarheid der hartstochten de flonkering van de taal, met de betrouwbaarheid der vriendschap de aantrekkelijkheid van de omgang, met alle nuttige eisen van het leven de vreugde om het bestaan.”²⁾ Iemand die aldus sprak, terwijl de encyclopedisten in Parijs het hoogste woord voerden, was niet de ware man om zich tegen hen te weer te stellen; hij toonde nog niet het minste begrip voor de sociale taak, waarvoor de Kerk zich onder de volgende generatie geplaatst zag. Aan de gehele richting van de smaak, waarin de encyclopedisten de voorvechters waren, wilden vele

¹⁾ Caroli Porée S. J., *Orationes III* (Parijs 1747), blz. 91-231: „Theatrum sitne vel esse possit schola informandis moribus idonea.”

²⁾ *Année littéraire* 1756. Geciteerd naar Ch e r e l, *De Télémaque à Candide*, blz. 19.

Jezuïeten nog als ijverige aanhangers deelnemen. Was dat dan het voornaamste? Ze lieten zich daardoor bij voorbaat in het defensief dringen en bleven toch verder nog op dezelfde grond staan als hun tegenstanders. Overlopers maakten de openlijke strijd moeilijker. Wankelmoedigen hielden af van een vastbesloten algemene aanval.

Overigens geldt dit alles niet alleen voor de Jezuïeten, maar nog veel meer voor de hofgeestelijkheid, de prelaten en alle anderen, die er prijs op stelden als ontwikkelde mensen mee te tellen en mee te praten. Een mode, welke veel met die der *précieuses* gemeen had, toonde zich nauw verbonden met intellectualistische waarderingsnormen en met een gevoelig aestheticisme. De leiders van een katholieke actie echter, een Franciscus van Sales of een Vincentius a Paulo, waren niet te vinden. De actieve en krachtige geest van de Barok heerste niet meer, de speelse en onernstige rococotrانت begon door te dringen.

Dit wil niet zeggen, dat het nu ontbrak aan ijverige priesters en religieus gestemde kanselredenaars. Maar men vindt bij hen veelal Fénelon's zwakke zijde nagevolgd. Deze legde de nadruk op het gevoel, en wilde zijn toehoorders vooral de schoonheden der natuur voor ogen stellen om ze aldus tot geloof te brengen. Daarmee was toen echter niet veel meer te bereiken. Zijn Godsbewijs beperkte zich hoofdzakelijk tot het wijzen op de orde, die de zichtbare wereld ons toont en die een God veronderstelt. Dat namen de deïsten zonder meer aan en zij zochten gaarne stichting in wat Fénelon over het wezen van God schreef. Geheel dezelfde richting werd gevolgd door de Oratoriaan Jean Massillon, die ook verder nauw bij Fénelon aansloot. Massillon was de beroemdste kanselredenaar in het begin der achttiende eeuw, maar wist met zijn edel-pathetische preken toch geen blijvend effect te bereiken. Er werd verteld, dat bij een preek van Massillon over het laatste oordeel alle toehoorders opstonden en zich rechts en links van de kanselredenaar opstelden, alsof zij voor de laatste Rechter stonden. Uit zo iets kan men wel opmaken, welk een indruk hij op de gemoeienden maakte. Men kan zich evenwel niet aan de indruk onttrekken, dat er toch wel wat theater bij was! Massillon legde het er maar al te veel op aan, zijn toehoorders te boeien, en vleide hen door met ophef te vertellen, dat een hoge geboorte voorbereidt tot de voorname en heroïeke gevoelens, die het geloof eist. De geloofsleer stond in zijn preken te weinig op de voorgrond. Dit schijnt ook wel een algemene kwaal bij de vorming der priesters te zijn geweest.

Positieve theologie werd nauwelijks gedoceerd. Voor geschiedenis stelde men zich tevreden met de tafellectuur. Dat het onderwijs sterk uiterlijk was, toonde zich in het dicteren van de leerstof. Ook in het Parijse modelseminarie Saint-Sulpice deed tot schade van het innerlijk leven de mode haar intrede met pruik, poeder en frisuur. Uit dergelijke levieten groeiden bezwaarlijk strijders voor het geloof, evenmin als de balletdansers, die van de Jezuïetencolleges waren gekomen,

zich aan het door maitressen beheerste hof van Lodewijk XV gemakkelijk tot heldhaftige beoefenaars van de deugd ontwikkelden. Modeverslaving en behaagzucht verlamden de mannelijke strijdbaarheid. Daarom toonde ook in de tijd, dat de markiezin de Pompadour de politiek beheerste, het Franse leger niets meer van zijn vroegere voortreffelijkheid en bezweek het zo klaaglijk bij Roszbach, in de zevenjarige oorlog. Tevergeefs had de hofbiechtvader, pater Pérusseau, zich moeite gegeven om de markiezin van de koning te verwijderen. Zij wist dit de Sociëteit te vergelden door zich onder haar vijanden te scharen.¹⁾

Toen het ongelooft in de grote steden zienderogen toenam en tegelijk de verslapping der zeden openlijk ergernis gaf, begreep men eindelijk, dat een energieke afweer noodzakelijk was. De vergaderde clerus beklagde zich in 1748 bij monde van zijn voorzitter, de bisschop van Tours, over de toeneming der goddeloosheid en drong aan op maatregelen van staatswege. In 1750 vroeg de geestelijkheid vooral een verbod van de slechte boeken. De bisschoppen vaardigden herderlijke brieven uit, waarin dringend gewaarschuwd werd. Het parlement begon tegen de geschriften van Voltaire op te treden. Missies werden gehouden. Predikanten uit verschillende orden verhieven allerwegen hun stem. In Parijs trachtte de hofpredikant, pater Charles Frey de Neuville, de elegante wereld apologetisch te bewerken. Men trachtte de jeugd te beschermen; dit was vooral het doel van een geschrift van de provinciaal der Jezuïeten, pater La Guille, „*Préservatif pour un jeune homme de qualité contre l'irreligion et le libertinage*” (1739). Een andere Jezuïet, pater Yves de Valois, professor in La Rochelle, richtte zich met zijn „*Entretiens*” tot de officieren en de zeelieden (1747). Abbé Monnet schreef „*Brieven van een moeder aan haar zoon*” (eerste uitgave 1747), waarin hij zich met nadruk tegenover Voltaire's geschiedenisphilosophie en Rousseau's „*Emile*” plaatste.

Alle apologetische activiteit ten spijt nam echter het ongelooft zienderogen toe. Met de autoriteit van de koning slonk ook die van de Kerk. Reeds begon men omstreeks het midden der eeuw over een radicale hervorming van Kerk en staat te spreken. In het „*Journal*” van de markies René Louis d'Argenson, die tot 1747 minister van buitenlandse zaken was, wordt reeds een revolutie voorspeld. Nu is er wel geen schrijver van memoires, die zich in zijn toekomstvoorspellingen zo dikwijls vergist als d'Argenson, die met Voltaire een leerling van het college Louis-le-Grand van de Jezuïeten geweest was en zich gaarne een leerling van abbé Saint-Pierre noemde. Bij de beoordeling van zijn uitlatingen mogen wij ook nooit vergeten, dat hij bij al zijn weifelingen een deïst was, een uitgesproken anticlericaal en een bespotter van het Christelijk huwelijk. Doch hij zal de werkelijkheid

¹⁾ B. D u h r, Jesuitenfabeln (Freiburg i. Br. 1892), blz. 290.

wel weergegeven hebben, toen hij op 1 Maart 1756 in zijn dagboek schreef: „Bij dit carnaval in Parijs heeft men geconstateerd, dat men nog nooit zoveel gemaskerden heeft zien rondlopen in kerkelijke gewaden: bisschoppen, abten, monniken, nonnen en dergelijken.” De commentaar, die hij daarop geeft, is naar zijn eigen trant: „Daaruit blijkt, dat wij snel vervallen tot de leerstellingen van Luther en Calvin, omdat de geest der inquisitie in de clerus ons de priesters te gehaat heeft gemaakt.” Op een andere plaats schrijft hij: „Er zal gaan gebeuren wat gebeuren moet: men zal iedere geestelijke, alle priesterdom, de Openbaring en alles wat mysterie is uitbannen en enkel nog God zien, zoals Hij aangenomen moet worden op grond van zijn grote en goede werken, God, die zijn wet in ons hart heeft geschreven, zijn liefde, onze dank en onze hoop op de Voorzienigheid, wiens rechtvaardigheid de grond is van onze vrees. Wij weten van de eigenschappen van God evenveel als de priesters. Wij kunnen Hem in onszelf aanbidden, zonder de hulp van beroepsvromen, die niets anders zijn dan de darren onder het bijenvolk.”¹⁾ Het anticlericalisme maakte ongetwijfeld snelle vorderingen. Maar ook de val van het koningschap naderde snel. In dit opzicht heeft de markies met zijn voorspelling gelijk gekregen. Reeds in 1752 schrijft hij in zijn dagboek: „Onze monarchale regering heeft het er zo slecht afgebracht, dat in Frankrijk en heel Europa de overtuiging gevestigd is, dat zij de slechtste van alle regeringsvormen is . . . Wij zien dat onder het huidige regime. Een milde maar krachteloze heerser, die de dingen op hun beloop laat, zodat de misstanden, die met de hoogmoed van Lodewijk XIV begonnen zijn, noodzakelijkerwijs tot het einde van het koningschap moeten leiden . . . Intussen baant de publieke opinie zich haar weg en wordt haar macht voortdurend groter; het kan wel de voorbereiding worden tot een nationale revolutie.”²⁾ De uitgever van het „Journal” geeft hierbij nog een merkwaardige toelichting. Op de dag voor deze woorden werden neergeschreven, had de schrijver in zijn slot een luxueus feest gegeven ter ere van het herstel van de dauphin. Als een teken des tijds mogen wij wel de onoprechtheid en de huichelarij beschouwen, die daaruit blijken. Dezelfde onoprechtheid drukte op de godsdienstige afweer, die zich wilde verzetten tegen de ontbinding in Kerk en maatschappij.

Met deze zedelijk verdorven, beginsel- en karakterloze elite moesten de Jezuïeten in het college Louis-le-Grand, waar zij haar zonen opvoedden, rekening houden. Dat is een verdere verklaring van het feit, dat ze zich maar aarzelend in de strijd mengden. Deels werden zij teruggehouden door de plichten der uiterlijke beleefdheid, die nergens zo hoog werd aangeslagen als in Parijs, deels ook door het

¹⁾ Marquis d'Argenson, *Journal et Mémoires* p.p. J. B. R a t h e r y (Par. 1865-1867), IX, blz. 216 en VIII, blz. 290.

²⁾ O.c. VII, blz. 295.

verlangen om in de beoefening der belles-lettres niet overtroffen te worden door degenen, die in hun werken min of meer het ongeloof propageerden, ten slotte nog door het op zich juiste principe om zo lang mogelijk van de in hun geschriften becritiseerde tegenstander het goede te zeggen in plaats van het slechte. Vanuit deze gezichtspunten moeten wij de houding beoordelen van het maandblad, dat van 1701 tot 1762 door leraren van Louis-le-Grand, en niet tot hun oneer, geleid werd. Zijn titel luidde: „Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des beaux arts”; kortweg heette het „Journal de Trévoux”, naar de plaats in de buurt van Lyon waar het het eerst gedrukt werd. Sinds 1734 verscheen het in Parijs.¹⁾ Romans en toneelstukken werden er niet in behandeld, maar verder trachtte men de literaire productie bij te houden, hoofdzakelijk van het standpunt van de godsdienst uitgaande. Onder de eerste redacteuren blonk pater Tournemine uit, een van Voltaire's leraren, die het hem moeilijk maakte de oude relaties op te geven.

In een brief „over de onstoffelijkheid der ziel en de bron van het ongeloof” had pater Tournemine voor het veld winnen van het atheïsme hoofdzakelijk de zedeloosheid verantwoordelijk gesteld. Tegenover Voltaire was men terughoudend zolang het maar ging, eveneens tegen Montesquieu. De redacteuren wisten wel, dat wie in de literaire strijd klappen uitdeelt, er ook op bedacht moet zijn ze zelf op te lopen. Pater Hardouin was iemand, die tot deze klappen in sterke mate uitdaagde. Deze geleerde uitgever van de akten der concilies tot 1714 had zich vastgezet in de hypercritische mening, dat niet alleen een groot deel van de klassieke werken der antieke literatuur, maar ook vele geschriften van de kerkvaders en decretalen van de pausen falsificaties uit de dertiende eeuw waren, en hij was van deze overtuiging maar moeilijk af te brengen. De laatste redacteur van het „Journal de Trévoux” was pater Berthier (1745-1762). Pas onder zijn redacteurschap zou het tot een breuk met Voltaire komen, aan wie het tijdschrift zoveel lof had toegezwaaid. Als reactie op enkele zeer voorzichtig geformuleerde critieken schreef Voltaire een smaadschrift tegen pater Berthier, en hij deed dat met al de boosaardigheid, waartoe hij in staat was en waartegen de aangevallene niet was opgewassen. Voltaire ging toen nog verder met scherpe aanvallen op de Jezuïeten, gepaard met afleidingsmanoeuvres. Een van deze manoeuvres was, dat hij als slotheer in Ferney een nieuwe kerk bouwde en daaraan een ex-Jezuïet, pater Adam, aanstelde, een mysterieuze persoonlijkheid, op wie nog geen licht gevallen is. Voor deze pater Adam had hij door bemiddeling van kardinaal Bernis bij paus Clemens XIV de permissie gevraagd om met een pruik op het hoofd de mis te lezen, ten einde geen kou te vatten.

¹⁾ G. D u m a s, Hist. du journal de Trévoux, Thèse, Par. 1936.

Ook Rousseau werd in het „Journal de Trévoux” wel om zijn geschriften becristiseerd, maar met pater Berthier vermeed hij een conflict. Hij legde een bezoek bij hem af, waarin zij wel niet tot overeenstemming kwamen, doch pater Berthier de „honnêteté” van Rousseau met waardering erkende en zijn bewondering voor het genie van de schrijver uitsprak. De encyclopedie kon door het „Journal” natuurlijk niet over het hoofd worden gezien. Men trachtte ook hier literaire critiek en principiële tegenspraak met een hoffelijke vorm te verbinden.

Bij de steeds dieper wordende kloof in de wereldbeschouwing kon men echter op de duur niet met een dergelijke tamme politiek volstaan. Onder de indruk van de toeneming van het ongeloof en van de heftigheid der aanvallen nam het aantal der apologetische geschriften toe en werd hun toon scherper. Albert Monod¹⁾ heeft in een omzichtig samengestelde lijst voor de tijd van 1715 tot 1789 meer dan zevenhonderd geschriften opgeteld, katholieke en protestantse, ter verdediging van het Christendom. Hoe dichter men bij de revolutie kwam, hoe groter hun aantal werd. Alleen in het jaar 1770 waren het er negentig. Onder de gereformeerde werken trok een Latijns tractaat over de waarheid van de Christelijke godsdienst door Alphonse Turretin, professor in de kerkgeschiedenis en rector van de Académie in Genève, sterk de aandacht. Zijn leerling Jacob Vernet, een réfugié uit de Provence, vertaalde het tractaat en voegde er verscheidene delen aan toe. Het verschijnen van het gehele werk, dat de titel „Traité de la vérité de la religion chrétienne” droeg, duurde van 1730 tot 1788. Mét de Openbaring werden daarin vooral de wonderen tegen Diderot, en tegen Voltaire de oorsprong van het Christendom verdedigd. Met het voortschrijden van het werk had Vernet de apologie getemperd en was hij, de vriend van Rousseau, in vele dingen zo dicht bij het deïsme gekomen, dat hij over de nuttigheid van de Openbaring in plaats van over haar noodzakelijkheid sprak. Toch werden de eerste delen ook door katholieken gewaardeerd, en een Parijse boekhandelaar publiceerde in 1753 een voor katholieken bewerkte uitgave van de tot dan toe verschenen delen. Aan deze uitgave onthield ook het „Journal de Trévoux” zijn waardering niet.

Wanneer wij nog enige katholieke apologeten willen vermelden, dan moeten wij allereerst nog de ex-Jezuïet Elie Fréron noemen, een intelligente en energieke journalist, een der onvermoeidste bestrijders van de encyclopedisten en vooral van Voltaire. Zijn „Lettres sur quelques écrits du temps” beslaan dertien boekdelen (1750-1754). In 1757 stichtte hij de „Année littéraire” met jaarlijks acht delen. Hij liet het aan satire niet ontbreken. Voltaire overlaadde hem als reactie daarop met bijtende spotdichten en epigrammen, maar slaagde er niet

¹⁾ A. Monod, De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs du christianisme de 1670 à 1802. Par. 1916.

in hem de mond te snoeren. De spot, waarmee de advocaat Nicolas Moreau in zijn „Mémoires pour servir à l'histoire des Cacouacs” (1757) de encyclopedisten aanviel, vond een tijdlang bij velen ingang, zodat men de filosofen aanduidde met de voor een Caraïbenstam verzonnen bijnaam „Cacouacs”. Op historisch gebied trad tegen Voltaire de Jezuïet Nonnotte op. Diens eerste werk becritiseerde in 1757 de „Essai sur l'esprit et les mœurs des nations”. In 1762 verscheen een herdruk in twee delen onder de titel „Les erreurs de Voltaire”. Het boek beleefde nog verscheidene drukken en werd ook in het Duits, Spaans en Italiaans vertaald, ofschoon de aangevallen lastervirtuoos er met de heftigste smaad op antwoordde. Ook de vierdelige „Dictionnaire philosophique de religion”, die Nonnotte in 1774 tegenover Voltaire's „Dictionnaire philosophique” plaatste, werd in het Italiaans en in het Duits vertaald. Het gebrek aan kennis van Grieks en Hebreeuws, waarvan Voltaire blijk had gegeven, was het voorwerp van een aanval van abbé Guénée (1769).

Tegen Rousseau weerden zich abbé André, die een tijdlang Oratoriaan was, en de Mauriner Déforis. Het werk van deze laatste: „Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules”, vond veel waardering. De beide schrijvers hadden het zwakke punt, dat in Rousseau's theorie lag, duidelijk gezien. Hij wilde — zo toonden zij aan — slechts door het misbruik van de vrije wil der individuen verklaren, dat het er bij het mensdom zo slecht uitzag. Derhalve kon hij niet ontkomen aan het dilemma, dat hij God of als onrechtvaardig of als machteloos moest voorstellen. Dit dilemma — zo betoogden zij verder — vond zijn oplossing alleen in het dogma van de erfsonde, dat Rousseau niet wilde aanvaarden. Vermelding verdient ook de Brusselse ex-Jezuïet Fr. van Feller met zijn „Catéchisme philosophique ou recueil d'observations propres à défendre la religion chrétienne”, die onder het pseudoniem Flexier de Réval in 1772 in Luik verscheen en verscheidene herdrukken en vertalingen beleefde.

Onder de laatste apologeten mogen Bergier en Barruel wel als de belangrijkste beschouwd worden. Uit Besançon, waar hij professor was, werd de wereldgeestelijke Nicolas Sylvestre Bergier in 1769 naar Parijs geroepen om daar de Kerk te verdedigen. Bergier had op aandringen van zijn vrienden vroeger aan Diderot's encyclopedie meegewerkt ten einde er ten minste enkele volkomen orthodoxe artikelen over theologie in opgenomen te krijgen. De encyclopedisten namen met opzet — om het publiek te misleiden — dergelijke artikelen op. Daaruit ontstond Bergier's driedelige „Dictionnaire théologique” (1788). In verscheidene andere werken bestreed hij Rousseau, Voltaire en Holbach en maakte door zijn rustig voorgedragen grote geleerdheid een niet geringe indruk, die nog versterkt werd door de grote bescheidenheid van zijn persoon. Zelfs Voltaire zag er van af, hem persoonlijk aan te vallen, gelijk dat veelal zijn gewoonte was.

Bergier's belangrijkste werk is de twaalfdelige „*Traité historique et dogmatique de la vraie religion*”, die in 1780 verscheen en weldra ook in het Duits vertaald werd.

Augustin Barruel was in de Sociëteit van Jezus getreden, enige jaren voor zij in Frankrijk werd opgeheven, en had daarna enkele jaren in Bohemen en Moravië geleefd. In 1774 vinden wij hem echter weer in Parijs, waar hij zich geheel aan de literaire arbeid wijdde en het „*Journal ecclésiastique*”, door abbé Dinonart in 1760 gesticht, met grote moed van 1788 tot 1792 leidde. Voor de revolutie nam hij de wijk naar Engeland. Daar liet hij zijn vaak geprezen „*Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*” verschijnen. Als apologetisch werk werden zijn „*Les Helviennes* ¹⁾” ou *Lettres provinciales philosophiques*” (vijf delen vanaf 1781) met recht hoog gewaardeerd. Wij zullen hem later nog eens ontmoeten, want hij overleefde het herstel van de Jezuïetenorde, waarin hij na zestig jaar weer intrad. Niet zonder ontroering kan men bij hem vaststellen, als hoe levenskrachtig ondanks alles de wortels der Christelijke leer nog beschouwd werden voor het zieleleven van het individu. Twee jaar voor het uitbreken van de revolutie, op 10 September 1787, sluit hij zijn vijfde deel met de volgende woorden tot de lezer: „Denk aan de hand van het Evangelie na over de goddelijke wet! Probeer haar te volgen. Indien gij er een regel in vindt, waarvan het u zou moeten spijten hem in de daad te hebben omgezet; indien het Evangelie in zijn voorschriften of raden iets geeft, wat u tot de ondeugd zou kunnen leiden, wat uw hart verwarren, het geweten verontrusten of berouw verwekken kon, zo gij er u aan hielt; indien er een enkele goede daad is, waarvan het Evangelie u afhoudt in plaats van u een verwijt te doen, zo gij haar hadt nagelaten; indien er een enkele omstandigheid zou bestaan, waaronder uw ziel reden had om tot zichzelf te zeggen: ik zou gelukkiger, tevredener met mijzelf zijn, wanneer ik de wet van Christus verlaten had, verlaat dan die wet, zoek u elders uw leer voor deugd, vrede en geluk; stoor u dan niet aan de tegenstrijdigheden van onze valse wijzen, stoor u dan niet aan hun ja en neen, aan hun twijfels en verlegenheden, aan hun dwalingen en al hun leugens, aan al hun waan, en keer tot hun school terug!”

Deze apologeten moeten toch niet geheel vergeefs gewerkt hebben. Zij hebben er toch zeker voor gezorgd, dat in vele harten de vlam van het oude geloof niet doofde. Aan hen is het te danken, dat er in de negentiende eeuw weer, alle beperkingen ten spijt, van een katholiek Frankrijk kan worden gesproken.

Op het einde van de achttiende eeuw echter vielen er duistere schaduwen over de katholieke Kerk in Frankrijk; het zag er uit, of al de oude tradities van de gloriejerdperken der middeleeuwse Christelijke beschaving in vergetelheid waren geraakt, of de katholieke

¹⁾ Zo genoemd naar de geboortestreek van de schrijver, het land der Helviërs, de Vivarais.

apologeten tevergeefs hadden geschreven. In de zeventiger jaren van de achttiende eeuw gold de triomf van de filosofen en de natuurlijke godsdienst reeds als verzekerd. Kwam onder het volk en in de middenstand nog veel katholiek geloofsleven tot uiting, de hogere klassen waren voor het grootste deel tot scepticisme vervallen. Voltaire, Diderot en Rousseau hadden na hun dood door hun werken bijna nog meer invloed dan tijdens hun leven. De patriarch van Ferney werd ten slotte door het bezoek van mensen uit alle landen geëerd en geveleid. Parijs had hem bij zijn laatste bezoek in 1778 een apotheose bereid. De encyclopedie, de schepping van Diderot, bracht Frankrijk tot wereldroem, tot in Sint-Petersburg toe. Rousseau's graf in Ermenonville werd een pelgrimsoord. Men dweept met hem, beklaagde hem en liet zich vertederen door zijn Héloïse of zijn vicaire savoyard. Zijn levensavond werd voor de na hem komende geslachten van nog meer betekenis dan de laatste jaren van Voltaire. Deze stierf als een rijke kasteelbewoner. Rousseau kwam arm en ellendig aan zijn einde. Daardoor werd de „égalité" aan het nageslacht gepredikt.¹⁾

Uit al deze dingen groeide een nieuwe intellectuele mode. Wie aan de godsdienst vasthield, gold als achterlijk; hij had geen oog voor de nieuwe mensheid, die gepredikt was. Men profeteerde de komst van een nieuwe beschaving, die te helderder zou stralen, omdat men de duisternis van het verleden had ingezien.

Moest voor de overwinning der tegenstanders inderdaad de wetenschappelijke achterlijkheid der katholieken aansprakelijk worden gesteld? Bij het begin van de achttiende eeuw kon men nog wel van een achterlijkheid bij het natuurwetenschappelijk onderzoek spreken. Sinds de veroordeling van Galilei voelden de katholieken zich in dat opzicht belemmerd en konden ze niet goed de moed vinden om met anderen te wedijveren. Toch was dat niet de beslissende factor voor het feit, dat de openbare mening zich van de katholieke leer afwendde. Hoe onscrupuleus van de andere kant Voltaire ook optrad met zijn esprit, in Frankrijk als nergens anders gewaardeerd, hoe diep Rousseau ook de harten roerde, door hen alleen zou de strijd toch niet beslist zijn. Maar van meet af aan stonden aan hun kant voordelen, die steeds duidelijker hun tegenstanders bleken te belemmeren. Tegen Voltaire, Rousseau en de encyclopedisten streden niet alleen de verdigters van de godsdienst met geestelijke wapens. De gehele macht van de staat werd tegen hen in het veld gebracht. Zij werden veroordeeld krachtens de oude wetten tegen de ketterij; censuur, politie en parlement werden tegen hen te hulp geroepen. Hun werken konden ze alleen in het buitenland laten drukken. Voltaire en Rousseau moesten uit Frankrijk de wijk nemen en zich buiten zijn grenzen in veiligheid brengen. Zodoende golden zij als vervolgd, als vrije geesten, tegen

¹⁾ Vgl. M o r n e t, *Les origines intellectuelles de la Révolution*, blz. 225vv.

wie met ongelijke wapenen werd gestreden. De verdediging van de Kerk door de staatsmacht geraakte steeds meer in discrediet, nadat de tijd der godsdienstoorlogen voorbij was en het hof met zijn groten-deels scepticistische hofadel zich moreel gecompromitteerd had door zijn uiterlijke kerkelijke gezindheid tijdens het maitressenbewind. De roep om tolerantie, door Voltaire telkens en telkens weer herhaald, sloeg bij velen in. Zijn grootste overwinningen behaalde Voltaire, toen hij in vermaard geworden processen zich als beschermer van onrechtvaardig vervolgd opwierp.

De eerste gelegenheid daartoe vond hij voor de rechtbank in Toulouse. Daar was de zwaarmoedige zoon van de gereformeerde koopman Jean Calas na zijn overgang tot de oude Kerk opgehangen gevonden. De vader werd van moord beschuldigd en, hoewel hij zijn onschuld bleef volhouden, in 1762 als moordenaar van zijn zoon geradbraakt. Zijn weduwe begaf zich naar Voltaire in Ferney en nadat deze de akten van het proces bestudeerd had, brandmerkte hij in brieven en geschriften de terechtstelling als een gerechtelijke moord en wist aldus de cassatie van het vonnis te bereiken.

Daarop volgde spoedig een tweede, soortgelijk geval in Toulouse. De zwakzinnige dochter van de gereformeerde Tolosaan Sirven verdronk zich. Ook hier werden de vader en de familieleden van moord beticht. Nog voor over deze mensen, die voor de opgewonden menigte de wijk namen, een oordeel werd geveld, wendde Voltaire zich tot de parlamentsraad van Toulouse en kon aldus een bloedig vonnis voorkomen (1765). Nog in andere gevallen kwam Voltaire met zijn pen tussenbeide, zoals voor La Barre, die in 1766 te Abbeville wegens godslastering onthoofd werd; overigens hadden ook de bisschop van Amiens en de assemblée du clergé te zijnen gunste gesproken. Ten slotte nam Voltaire het op voor de ongelukkige Franse generaal Lally, door de Fransen Tolendal geheten, die wegens zijn capitulatie in Pondichéry ten onrechte was veroordeeld en zich in 1766 in de gevangenis van het leven had beroofd. Voltaire gaf gehoor aan een verzoek van Lally's zoon en hij wist het zover te brengen, dat in 1778 het ontorende vonnis nietig werd verklaard en de familie van Lally weer in haar eer en waardigheid werd hersteld.

Groot opzien wekte Voltaire met zijn „*Traité sur la tolérance*” (1762), waarmee hij niet alleen de veroordeling van Calas, maar in het algemeen de intolerantie in de katholieke Kerk in haar fundament wilde brandmerken. Daarbij ging hij van de gedachte uit, dat hij de tolerantie, de verdraagzaamheid tegenover aanhangers van een ander geloof eiste, omdat toch alle godsdiensten geen recht van bestaan hadden. Aan de Christenen in het bijzonder hield hij Christus als toonbeeld van lijdzaamheid voor en riep hun toe: „Wilt gij op Jezus Christus gelijken, dan moet gij martelaars zijn, geen beulen.”¹⁾ Hij

¹⁾ Oeuvres XXV (1879), blz. 89.

heeft het niet meer beleefd, dat deze hoge waardigheid van het Christendom door de martelaren in de tijd der revolutie weer hernieuwd werd. Weldra zou toen blijken, dat daarmee nieuw leven in de katholieke Kerk ontwaakte.

Er waren reeds enkele katholieken, die als bemiddelaars trachtten op te treden en het waagden om in de strijd met de filosofen te pleiten voor burgerlijke tolerantie. Zij genoten echter te weinig vertrouwen om gehoor te vinden. Een van hen was Claude Yvon, doctor van de Sorbonne en kanunnik van Coutances, die om zijn relaties met de encyclopedisten voor hun geestverwant werd gehouden. In zijn boek „La liberté de conscience resserrée dans ses bornes légitimes” (Londen 1754-55) maakte hij terecht de onderscheiding tussen dogmatische tolerantie, waarin de Kerk nooit kon bewilligen, en burgerlijke tolerantie, die hij door Lodewijk XV aan de protestanten wilde zien toegestaan. In dezelfde geest sprak zich ook Turgot uit, die na de geestelijke loopbaan te hebben opgegeven zich later als staatsman tevergeefs inspande om de revolutie te voorkomen. Van hem hebben wij twee brieven over de tolerantie uit de jaren 1753 en 1754. Gedachten, aan de zijne verwant, vindt men in een werk, dat onder de titel „Le conciliateur” in 1754 te Rome heet te zijn verschenen en dat geschreven werd door de vicaris-generaal van Rouaan, Loménie de Brienne, die dicht bij de filosofen stond.¹⁾ Toen in 1787 Lodewijk XVI toestemde in het tolerantie-edict, dat gunstig was voor de tot dan toe vervolgte protestanten, werd het door de geestelijkheid bestreden.

Desalniettemin zouden de katholieken zich weldra gedwongen zien deze richting in te slaan. Ofschoon de Kerk de nieuwe vrijheidsgedachten, die met de tolerantie verbonden werden, niet erkende, kon zij niet anders dan er gebruik van maken in de landen, waar zij onderdrukt werd, in de eerste plaats in het zwaar geknevelde Ierland. Aan het zwaardrecht kon de katholieke Kerk niet meer appelleren; daarmee viel één van de fundamenteën weg, waarop de Kerk als leidende instantie in de beschaving van het avondland gesteund had, zij het ook niet geheel zonder tegenspraak. Dit fundament was haar het eerst geboden door de Christelijke Romeinse keizers, maar er werd ook in de Middeleeuwen door het volk om gevraagd. In de tijd der kruistochten als iets vanzelfsprekends beschouwd, werd het zwaardrecht bij de herinvoering van het Romeins recht door de heersers gaarne benut om hun staatsmacht te versterken. In de godsdienstoorlogen was dit zwaard schaarlijk geworden. Dat de Kerk het moest opgeven, zou haar geen schade berokkenen, doch haar nog hogere waarde doen hechten aan het kweken van nieuwe geestelijke krachten. Haar leiding kon ook in de katholieke staten niet meer staande gehouden worden door

¹⁾ Over hem nog in hoofdstuk VII.

uiterlijke macht. Het is voor de katholieke apologeten een ernstige belemmering geweest, dat zij het katholieke zwaardrecht niet hebben kunnen opgeven. Nog een andere belemmering hing daarmee samen.

Toen Voltaire het opnam voor de veroordeelden, ging hij er niet zonder reden toe over, de wrede criminele justitie van zijn tijd aan de kaak te stellen en een algemene hervorming van de justitie te eisen. Daarmee betrad hij een gebied, waarop de Verlichting zich zeker onloochenbare verdiensten heeft verworven. De verdienstelijkste figuur ten aanzien van de reeds lang noodzakelijke hervorming van het toen nog geldende, wrede strafrecht is de Milanese rechtsphilosoof Cesare Beccaria, marchese di Bonesana. Met zijn tweedelig werk „*Dei delitti e delle pene*”, dat in 1764 te Napels verscheen, wekte hij het grootste opzien, niet alleen door de schitterende taal, vervuld van hartstochtelijke gloed, maar meer nog door de inhoud. Hij keerde zich tegen de steeds nog gebruikelijke foltering en eiste een humaner procedure. Hij was ook de eerste die pleitte voor een opheffing van de doodstraf, waardoor deze het onderwerp van een openlijk debat werd. In Italië werd het werk van Beccaria vierendertig maal herdrukt. Nog tijdens het leven van de schrijver verschenen vertalingen in tweeëntwintig talen. Zijn gedachten waren beïnvloed door de Franse verlichte auteurs d'Alembert, Helvetius, Diderot en Buffon.¹⁾

Voltaire haastte zich om zich naast hem te plaatsen door een commentaar op zijn boek, die hij reeds in 1766 publiceerde; later toonde hij nog door andere geschriften zijn instemming met Beccaria's ideeën. Door de Académie in Châlons-sur-Marne werd in 1780 een prijsvraag uitgeschreven met een hervorming van de strafprocedure als onderwerp. De prijs werd toegekend aan Brissot de Warville, de leider van de „*Bibliothèque philosophique du législateur*”, die met Beccaria verklaarde, dat voor iemand die honger leed de diefstal een door de natuur zelf geëiste, deugdzame handeling was. Nog vele anderen schreven in dezelfde geest. Het kwam daarbij tot harde woorden over de Middeleeuwen en over het „gotische bouwwerk” van deze wetten. Dat de katholieke apologeten niet de eersten zijn geweest om voor de verbetering van deze fouten te pleiten, was een verzuim met ernstige gevolgen. Bij de velen, die toen van historisch begrip verstoken waren, viel het hun zeker moeilijk de vroegere kerkelijke houding en met haar het pausdom te verdedigen. Men kon de Kerk voorhouden, dat paus Innocentius IV in 1252 door de constitutie „*Ad extirpanda*” de inquisitierechtbanken uitdrukkelijk had gemachtigd om door de wereldlijke machthebbers folteringen te laten toepassen. Toch hadden de katholieke apologeten zich op enkele figuren kunnen beroepen, die van de Kerk uit zich tegen de folteringen hadden verklaard: op paus Nicolaas I in de negende eeuw, op de

¹⁾ Zie hoofdstuk V.

jurist Petrus van Ravenna, op de humanist Luis Vives in het begin van de zestiende eeuw. Thans werden de folteringen in de verschillende staten pas afgeschaft door ministers, die bezield waren door de geest der Verlichting. Voltaire voelde zich een apostel van de humaniteit, toen hij in 1777 in een artikel „Prix de la justice et de l'humanité”, dat hij inzond bij de „Gazette de Berne”, lof toezwaaide aan de vorsten, die met de afschaffing van de folteringen waren begonnen, in het bijzonder aan de „heros der eeuw”, de koning van Pruisen.¹⁾ Tien jaar na zijn dood, in 1788, werd in Frankrijk de foltering opgeheven, onder het ministerschap van de boven reeds vermelde Loménie de Brienne.²⁾ Gruwelijk was vooral de toepassing van de folteringen bij de heksenprocessen, die konden steunen op een bul van Innocentius VIII van 5 December 1484. Als een triestig erfdeel van de Middeleeuwen waren zij door de renaissancetijd overgenomen. Nadat de Jezuïet Friedrich Spee een lans had gebroken voor de onschuld van de vrouwen, die als heksen veroordeeld werden, had de Hollandse gereformeerde theoloog Balthasar Bekker zich in zijn werk „De betoverde waereld” (1696) tegen de verschrikkelijke ontaarding van het duivelsgeloof en van alle toverij gekeerd. Ook de Oratoriaan Malebranche heeft op de aanstekelijke fantasieën gewezen, waardoor het geloof aan heksen gevoed was. Een beslissende invloed werd pas uitgeoefend door de voorloper der Verlichting in Duitsland, Christian Thomasius, professor in Halle. Toen een van zijn leerlingen, Johann Reiche, in 1701 het licentiaat zou verwerven, suggereerde hij hem „korte stellingen over het euvel van de toverij” te verdedigen, die weldra onder zijn naam verschenen. Daarna liet hij in 1712 een verhandeling over de oorsprong en de ontwikkeling van de inquisitie-procedure tegen heksen in het openbaar verdedigen. De latere vertegenwoordigers van de Verlichting, Voltaire en anderen, traptten alleen maar open deuren in, toen zij ook nog hun spotternijen over de toverij en de heksenvervolging uitstortten. De ene staat na de andere maakte een eind aan de heksenprocessen. De laatste terechtstelling krachtens een gerechtelijk vonnis vond in 1782 te Glarus in Zwitserland plaats. In het volksgeloof beheerste de heksenwaan nog grote groepen van mensen. Daar kwam nog veel ander bijgeloof bij, waartegen de officiële hoeders van het geloof veelal te slap optraden, zodat de schrijvers van de Verlichting rijkelijk stof voor hun aanvallen vonden. Hoeveel bijgeloof er in Frankrijk leefde, zien we uit de „Traité des superstitions” van de strijdbare, maar zeer gelovige en geleerde pastoor J. B. Thiers; het boek verscheen in 1679 en beleefde tot 1712 nog twee herdrukken.³⁾

Voor ons gaat het hier allereerst om de hogere klassen, die veelal de richting voor nieuwe geestelijke bewegingen aangeven. Van deze

¹⁾ *Oeuvres XXX* (Mélanges IX, 1880), blz. 581.

²⁾ Zie blz. 167.

³⁾ Zie hoofdstuk IV, blz. 210.

hogere klassen ging ook de eerste stormloop tot secularisatie der cultuur uit, die ten doel had de Kerk uit haar oude leidende positie uit te schakelen. Duidelijk blijkt, hoezeer de Kerk zich alleen in het defensief vermocht te handhaven. De grondslag van haar wereldbeschouwing, de oude Christelijke filosofie, de metaphysica, die op de wijsheid der antieken stoelde, was door de ontwikkelde kringen in verregaande mate prijsgegeven. Daardoor was bij velen ook het geloof in de Openbaring geschokt en hield nog maar nauwelijks het geloof aan God stand. Ten slotte hielden de afvalligen alleen nog maar aan een natuurlijke godsdienst vast, welke echter zo vaag was, dat hij geen vast religieus fundament voor de voortzetting der menselijke cultuur kon bieden. Een strijd om de wereldbeschouwing moest het gevolg zijn; tot in onze tijd toe is deze voortdurend scherper geworden en zijn ook de lagere klassen er in betrokken.

In de hogere kringen der ontwikkelden werd tegenover het geloof het menselijk weten geplaatst. In alle openlijkheid ontbrandde tussen wetenschap en geloof de strijd, die sinds de tijd der Renaissance reeds onder de oppervlakte gevoerd was. Het aantal van degenen, die een harmonische verbinding van geloof en weten nastreefden, werd zinderogen kleiner. Hun positie werd verzwakt door de steeds verder gaande successen van de experimentele wetenschappen en de techniek, waardoor de materiële beschaving zich ontplooidde, de mensen rijker werden en het levensgenot kon worden verhoogd. Vervuld van de gedachte van de vooruitgang, meende men van geloof en Kerk niets meer te kunnen verwachten, ja, er door gehinderd te worden. Geloof en Kerk gingen op die manier als achterlijk gelden. Zij werden bestreden als remmende krachten en geminacht als representatief voor een overwonnen cultuurperiode: zij moesten verdwijnen uit de leidende plaats, waarop zij tot dan toe aanspraak hadden gemaakt. Op alle gebieden werd de autoriteit van de Kerk teruggedrongen en op het einde van de achttiende eeuw scheen zij vrijwel voorgoed ter zijde te zijn geschoven.

Het pausdom was uitgeschakeld uit de leiding der hoge politiek. De Curie, beheerst door kardinalen, die zich in de eerste plaats als vertegenwoordigers van de politieke belangen hunner staten beschouwden, scheen alleen nog maar een speelbal van de katholieke machten te zijn en zich enkel te kunnen handhaven door toe te geven, nu eens naar de ene, dan weer naar de andere kant. Doordat de Curie de bezetting der hogere kerkelijke ambten prijs gaf aan de staten, verminderde zij op bedenkelijke wijze de krachten, die haar in de verschillende landen nog ten dienste stonden. De Kerk was geheel aangewezen op de absolute macht der vorsten en toonde een ernstig tekort aan innerlijke kracht.

Want het religieuze leven, het innerlijke leven was verstard. In Frankrijk, de leidende katholieke staat, werden de nog voorhanden

krachten versplinterd door de onzalige tegenstelling tussen Jansenisten en Jezuïeten, die ook naar andere nog katholieke landen oversloeg. De buiten-Europese missies raakten verlamd. Toen bovendien nog de Sociëteit van Jezus werd opgeheven, scheen dat een vernietigende slag te betekenen voor de missies. Daar de Kerk haar geprivilegieerde positie in de katholieke landen niet wilde prijsgeven en bleef staan op haar oude rechten, richtte de katholieke wetenschap zich met een halsstarrige eenzijdigheid vooral op de kerkelijke polemieken. Ten gevolge daarvan verloor men de strijd om de veel belangrijker principiële problemen uit het oog. Van beslissende waarde was immers niet meer zozeer het behoud van de privileges, die eens door de katholieke staten erkend waren, doch veeleer een nieuwe bevestiging en versterking van het geloof en de kerkelijke geest in de kringen van de leidende leken. Het Voltairianisme had namelijk de staatslieden der katholieke machten zo scherp en heftig gemaakt, dat zij zich overal tegen de Kerk keerden. En achter deze representanten van het absolutisme plaatsten zich nog bredere lekenkringen, die met de kerkelijke autoriteit ook die van de staat naar hun hand wilden zetten. Deze kringen waren niet bevredigd door de verwijdering van geestelijke ministers; zij wilden de hogere geestelijkheid helemaal haar politieke bevoorrechtiging ontnemen. Weldra zou in Frankrijk de hoge clerus der ereplaats verliezen, die hij naast de adel in de vertegenwoordiging der standen bezat, en zou Duitsland dit voorbeeld op zijn eigen wijze volgen. De leiding werd nagestreefd door de opkomende burgerlijke lekenkringen, die tot dan toe door de Kerk maar al te zeer over het hoofd waren gezien. Zij konden de hoop koesteren de secularisatie der cultuur te verhaasten en te voltooien, wanneer zij er in slaagden ook de massa's der lagere klassen te leiden. Dat was het nieuwe probleem, toen de sociale kwestie aan de orde kwam, door de Kerk in de baroktijd met zo weinig begrip behandeld.

Wat de barokcultuur aan minder levenskrachtigs met zich had meegebracht, moest nu afvallen; wat zij verzuimd had moest ingehaald of vervangen worden. De echte innerlijke kern, de geest der kerkelijke vernieuwing, bleef alleen daar behouden, waar zij zich met het frisse volksleven verbonden had, zoals in Zwitserland en in Zuid-Duitsland, en waar de oude zedelijke krachten niet teloor waren gegaan. Daarbij kon toen de Romantiek aanknopen met een nieuwe verjonging van het kerkelijke leven. Doch de band van de Kerk der barokperiode met het pronkerige leven aan de hoven der absolute heersers moest verbroken worden. Dit betekende geen onheil voor de Kerk, want met de uitholling der barokcultuur, die zich aan de hoven bijzonder sterk deed voelen, had ook de Kerk iets uiterlijks en leegs gekregen.

Daar de barokcultuur zich in haar aansluiting bij de Renaissance uiterlijk vooral in artistieke luister en praal gemanifesteerd had, moest ook deze luister en praal verdwijnen. Een tijdlang kon de kunst nog

de ogen verblinden door een sierlijke bevalligheid zonder innerlijke bezieling, de diepere grondslag voor een nieuwe algemene West-Europese kunst was bezig verloren te gaan. En geen wonder! Daartoe behoorde een gemeenschappelijk denken, gelijk dat in de zestiende en zeventiende eeuw nog bestaan had in het geloof aan de Openbaring, tot in de landen, die zich van de katholieke Kerk hadden afgescheiden. In de achttiende eeuw sprong deze eenheid van denken uit elkaar. Op de kloof tussen weten en geloof, op de tweespalt in de wereldbeschouwing viel geen kunst op te bouwen, die voor allen toegankelijk was en algemeen begrepen werd, omdat ze de gevoelens van allen uitsprak. Reeds bij het begin der achttiende eeuw was de diepere geestelijke inhoud der barokcultuur in verregaande mate verbruikt, ook al werden de uiterlijke vormen nog steeds gehandhaafd. Deze vormen waren op het laatst een dekmantel voor een volkomen andere geest dan die, welke in Rome de renaissancekunst in die van de Barok had doen overgaan.

Het classicisme, dat onder Lodewijk XIV in kunst en literatuur gangbaar was, kon het verzet tegen de in Rome groot geworden kunstsmaak nog ophouden. In mode, hofpraal en kleinkunst kwam Parijs nog lang niet los van de Barok, zoals men ook in Parijs ondanks het Jansenisme niet wilde breken met het pauselijke Rome. Pas onder Lodewijk XV begon dat anders te worden. Toen deed voor de aflopende cultuurperiode de aanduiding „Barok” haar intrede, die aanvankelijk niets anders wilde uitdrukken dan een ongunstig oordeel over de heersende kunstsmaak. Het is de moeite waard om nog even nader in te gaan op de opkomst van deze term. Een parallel wordt geleverd door het woord „gotisch”, dat in Italië opkwam voor de kunst van Noord-Europa, waar men zich met de Renaissance verre boven verheven voelde. Toen moest met de naam van het volk van de gotische koning Alarik, die aansprakelijk werd gesteld voor de plundering van Rome, de Noord-Europese kunst als barbaars gebrandmerkt worden.

De afleiding van de term „barok” van een Spaans-Portugees woord voor parel (*barocco*) moet worden opgegeven.¹⁾ Wij dienen veeleer uit te gaan van de naam voor een zeer gekunstelde vorm van syllogisme in de scholastieke logica. De humanisten bespotten de Parijse „pseudo-dialectici” als sophisten met hun overdreven toegespitste vormen van syllogisme, zoals „baroco” en „baralipson”. Een van de oudste bewijsplaatsen vinden wij in 1519 bij Vives, die vooral in de Nederlanden leefde.²⁾ Later wordt het woord dan in algemene zin gebruikt voor iets bekrompens, pedants, kortzichtigs. Karakteristiek

¹⁾ L. P f a n d l, *Gesch. der span. Nationalliteratur* (1929), blz. 214. Vgl. verder vooral H. T i e t z e, *Le style baroque. Rev. de synthèse* IX (1935), blz. 116vv.

²⁾ Vgl. *Revue Hispanique* XII (1905), blz. 386. Zie ook M o n t a i g n e, *Essais* I, c. 26, éd. Strowski I (1906), blz. 209.

daarvoor is een plaats in de *memoires* van Saint-Simon, waar hij de benoeming van een burgerlijke abbé op de bisschopsstoel van Noyon, die anders alleen door de hogere aristocratie placht bezet te worden, laakt met de opmerking: „Il était bien baroque de faire succéder l'abbé Bignon à M. de Tonnerre, évêque-comte de Noyon.”¹⁾ Deze zin zal in het tweede decennium van de achttiende eeuw zijn neergeschreven. Niet lang daarna vinden we de term in de tegenwoordige zin voor de kunst gebruikt, namelijk door de president Charles de Brosses, die in Italië veel gereisd had, in zijn brieven tussen 1745 en 1750.²⁾ Hij laat de Italianen, van het standpunt der Renaissance uit, een ongunstig oordeel vellen over de smaak, die terugvoert naar het „gotische” met zijn kleingeestige onrustige trant. Daarbij gebruikt hij het woord „barok” in dezelfde zin als „gotisch”: „De Italianen verwijten ons, dat wij in Frankrijk in modeaangelegenheden terugvallen in de gotische smaak, dat onze schoorstenen, onze gouden dozen en ons zilveren vaatwerk zo naar alle kanten gebogen en verdraaid zijn, als hadden wij de zin voor het zuivere ronde en vierhoekige verloren, zodat onze ornamenten tot een *uiterste van barok* komen. Dat is waar . . . Ik denk er zeker niet aan, deze *belachelijke barok* en de kromheid van onze sieraden in bescherming te nemen. De gotische smaak, die klein, fijnbesnaard en gedetailleerd is, kan wel voor kleine en minutieuze voorwerpen passend zijn, maar nooit voor grote.”³⁾ Weldra ging het woord in deze betekenis, om namelijk een kunstsmaak in het algemeen aan te duiden, in het Duits over. In de *Grande Encyclopédie* van 1758 wordt de term gevonden voor een manier in de architectuur.

Zo blijft het een onuitgemaakte zaak of het woord in Frankrijk of in Italië is opgekomen als uitdrukking van die critiek, die van de tradities der Renaissance uitging en vooral werd geuit aan het adres van de barokkunstenaar Borromino. Daar de brief van De Brosses tot de latere toevoegsels behoort, die hij in Frankrijk schreef en niet in Italië, en de schrijver de Italianen de term „gotisch” in de mond legt, waarvoor hij dan „barok” gebruikt, zou het woord „barok” ook in Frankrijk kunnen zijn opgekomen, van waaruit het spoedig naar Duitsland kwam. Zijn ongunstige betekenis heeft het gekregen van de baanbrekers van het neoclassicisme, dat sinds het midden der achttiende eeuw weer opkwam. In naam van het neoclassicisme kon toen de Italiaanse schrijver over kunst Francesco Milizia in zijn *Dizionario*

¹⁾ Saint-Simon, *Mémoires*, éd. Boislisle, VIII, blz. 73.

²⁾ *Lettres familières*, éd. Yvonne Bezaud II, blz. 167. Vgl. Introduction I, blz. X.

³⁾ Les Italiens nous reprochent, que . . . nos ornements deviennent du dernier baroque: cela est vrai. Reeds aangehaald door W. Weisbach in *Deutsch. Vierteljahrsschrift f. Literaturw. und Geistesgesch.* II (1924), blz. 229vv, maar met de te vroege datering 1739; hij veronderstelt ook ten onrechte, dat de brief uit Rome is geschreven.

(1787) Borromino en de Barok niet scherp genoeg veroordelen.¹⁾

In Frankrijk had echter de barokkunst nog duidelijker dan elders een afsluitingsperiode ontwikkeld in de stijl, die men in de Franse ateliers met een in de trant van „baroco” gevormd woord „rococo” noemde, naar het schelpwerk (*rocaille*), dat eerst in de grotten der zeer verzorgde Engelse siertuinen, later als ornament algemeen gebruikt werd. De term had eenzelfde depreciërende klank als „baroco”, van het standpunt der neoclassicisten. Hoewel deze stijl zonder scherpe scheiding van de voorafgaande reeds vóór het einde van Lodewijk XIV waar te nemen is, karakteriseert hij toch vooral de tijd van het regentschap en die van Lodewijk XV. Daarom noemt men hem ook „*Style Régence*” (1715-23) en „*Style Louis XV*” (1715-74). In Italië onderscheiden we wel reeds sinds Borromino († 1667) de eerste symptomen van de rococostijl als een al te ver doorgevoerde barokstijl; herhaaldelijk trachtte deze daarna zo op te dringen. In Frankrijk toont hij zich het opvallendst, omdat hij daar het meest beantwoordt aan de hofcultuur, die overal als model werd beschouwd.

De rococostijl weerspiegelt het frivole, door zinnelijke lust beheerste Parijse hofleven onder de regent en Lodewijk XV. Daar de *mâîtresses* de toonaangevende persoonlijkheden aan het hof waren en dezen vooral bedacht waren op de sierlijke inrichting van haar *boudoirs* en de praal harer feesten, vond de galante toon van haar omgeving zijn uitdrukking in deze stijl, die zich hoofdzakelijk toelegde op het ornament en in de schilderkunst met voorstellingen van „*fêtes champêtres*” en liefdesscènes werkte, terwijl hij in de architectuur weinig veranderde. In plaats van de zwaardere, meer weelderige Barok met zijn rijk stromende overvloed treedt vooral het broze en sierlijke op de voorgrond. In hout en stucwerk worden de *boudoirs* in witgele tinten met sierlijke ornamenten opgesmukt en in dezelfde trant krijgen ook de meubels hun vorm. De kleinkunst krijgt overvloedig gelegenheid om zich te ontplooien. De waarachtigheid, die met de zedelijkheid in deze hofcultuur ontbreekt, wordt gemaskeerd door liefvallige, elegante, bekoorlijke vormen, zodat ook wel van een poederkunst kan gesproken worden. Zichtbaar is ook de invloed van de sensibilliteit, die de elegante kring beheerste, en ook van de sentimentaliteit, waarmee een geaffecteerd behagen in de natuur werd weergegeven. Met al deze dingen schitterde Parijs heinde en ver, vooral bij de hoven, die uit Parijs alles betrokken wat met de smaak in verband stond en niet anders wilden eten, dansen en spreken, denken en oordelen dan in Parijs. Het ontbrak ook niet aan brillante kunstenaarstalenten, die aan deze smaak op verblindend schitterende wijze uitdrukking gaven. De schilders Watteau, Boucher en ten slotte

¹⁾ B. Croce, *Storia della età barocca in Italia* (Firenze 1929), blz. 22. — J. v. Schloßer, *Magistra Latinitas-Magistra Barbaritas*. Sitz.-Ber. der bayr. Akad. Phil.-Hist. Kl. 1937, blz. 46vv.

ook Chardin, de realistische schilder van het burgerlijke leven, behoren tot de grote meesters van deze tijd.

Bij een stijl, die zozeer door de toon van de wereld beheerst werd, had de Kerk a priori al niets meer in te brengen. Het beste wat ze doen kon, was een passieve houding aannemen. Voor de oude Christelijke idealen — zuiverheid, eenvoud en bescheidenheid — bestond in deze tijd van zelfverheffing en frivole wulpsheid al bitter weinig begrip. De wereldse mode breidde haar tirannieke heerschappij onweerstaanbaar uit. Iedereen kent de talloze malen afgebeelde drachten van de achttiende eeuw: de dames met de stijve extravagante hoepelrok en het meestal diep uitgesneden keurslijf. Op het hoofd hoge kapsels met grote mutsen (*dormeuses*, *baigneuses*) of à la jardinière getooid met groente (kool, wortels of radijsjes); de heren in een navolging van de Engelse jachtcostuums, waaruit onze rok is ontstaan, de staartpruik op hun nek, die nog overtroefd werd door de uit Amerika geïmporteerde hoge hoed, de dracht van de gevierde Franklin.

Hoe moeilijk het samengaan van Kerk en beschaving was geworden, bleek wel uit het feit, dat de woning van de bisschop en de kathedraal niet meer, zoals vroeger in de Middeleeuwen, in eenzelfde bouwtrant werden opgetrokken, evenmin als het kloostergebouw en de kloosterkerk. Bisschoppen en monniken lieten zich nu naar de nieuwe, veelal nog klassieke smaak paleizen en kloosters bouwen. Opmerkelijk is echter, dat de uitlatingen van spijt, die wij over de afbraak van de oude middeleeuwse gebouwen horen, niet uit hun kringen komen, maar van de zijde der geleerde archaeologen, die het zo weer voor het eerst waagden de Gotiek te prijzen. Toen de oude abdij van Châlis werd afgebroken, protesteerde de abbé Lebeuf, lid van de Académie des Inscriptions, daartegen in de „*Mercure de France*”. Een even waarderende vermelding verdient een ander, nog beroemder lid van dezelfde Académie, Lacurne de Sainte-Palaye, de beste achttiende-eeuwse kenner van de Middeleeuwen, die vooral bekend is door zijn werk over de oude ridderschap. In Lyon begon de architect Soufflot grote gebouwen in gotische stijl te zetten en las in 1741 in de Académie des Beaux Arts een „*Mémoire sur l'architecture gothique*” voor.

De religieuze kunst was een genre apart, dat ook nog wel beoefend werd voor zover er opdrachten binnenkwamen, hetgeen nog steeds rijkelijk het geval was. Er waren immers toch nog veel vrome mensen in het land en er werden nog steeds allerlei processies gehouden. Kunstenaars zijn echter niet in staat zich geheel afzijdig te houden van de vormen van hun tijd, ook al willen zij religieuze werken scheppen. Waardige ernst en plastische zuiverheid, zoals de Kerk bovenal waardeert en vraagt, zoekt men in deze periode tevergeefs, al hoeft men daarom de oprechtheid van het godsdienstig gevoel bij de kunstenaars niet in twijfel te trekken. Merkwaardig blijft de wijze, waarop

men naast de barokkerken hier en daar naar een nieuwe kerkbouwstijl zoekt. Terwijl men in het portaal en de torens van de Sainte-Croix te Orléans terug wil keren naar de Gotiek, zien we elders pogingen om antieke basilieken na te volgen, en nadat het neoclassicisme de mode is geworden, wil men zelfs antieke Griekse tempels als model nemen. Geheel in rococostijl gebouwde kerken komen in Frankrijk nauwelijks voor. De Parijse kerk van Saint-Merry heeft er nog het meeste van in haar omstreeks 1745 gebouwde communiekapel, die het boudoir van het Heilig Sacrament werd genoemd. Anders was het in Duitsland, waar niet zo heel weinig rococokerken een artistieke bekoorlijkheid tonen, die ook van kerkelijke zijde hooglijk gewaardeerd werd; daar had echter reeds de Barok veel diepere wortels in oud-gotische grond geschoten.

In de dagen van Madame de Pompadour ontstond onder de indruk van de uitgravingen van Herculaneum een nieuwe kunst-smaak, die men later als Louis-XVI-stijl betitelde. De van Italië uitgaande initiatieven daartoe toonden zich in de belangstelling voor de toen in Rome vertoevende Duitse archaeoloog Winckelmann en de schilder Mengs. Men dweepte in een nieuwe trant met de Oudheid „à la grecque”. Deze dweperij werd opgenomen door de Franse schilder Joseph-Marie Vien, die als revolutionnair van het nieuwe classicisme optrad. In zijn sporen trad zijn nog meer bekende belangrijkste leerling Jacques Louis David, de schilder van de revolutietijd en van Napoleon.¹⁾ Winckelmann had aangeknoopt aan de esthetische humaniteitsgedachte van Shaftesbury en toverde de kunstenaars en meer nog de dichters van zijn tijd een ideale menselijkheid voor, die nog tot ons zou spreken uit de antieke Griekse kunstmonumenten en ons zou leren, het leven in eenvoud en stille grootheid te genieten. Dit betoverende beeld werkten de grote Duitse dichters en denkers weldra verder uit, terwijl zij er de gedachten der vrijmetselaars mee verbonden. Zo droomden zij zich een wereldverbond van ontwikkelde geesten, door schoonheid bijeengehouden, waar het kerkelijk geloof verre bij ten achter bleef.

Dat was de wereldbeschouwing van de ontwikkelde elite. Geheel andere vormen namen echter de gedachten van de nieuwe menselijkheid aan, die in Rousseau's natuurtoestand hun oorsprong vonden. Zij werden door de lagere massa's uitgedrukt in de eis van vrijheid, gelijkheid en broederschap, die Parijs in een roes van bloeddorstigheid zou brengen. Eer wij in dit verband weer op Frankrijk terugkomen, zullen we eerst de Verlichting in de andere landen nog de revue laten passeren.

¹⁾ K. K. Eberlein, Winckelmann und Frankreich, Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissensch. und Geistesgesch. XI (1933), blz. 592-610.

Vierde Hoofdstuk

De Verlichting in het katholieke Duitsland

Het heeft geruime tijd geduurd eer ook het katholieke Duitsland in de achttiende eeuw werd aangetast door de geestelijke crisis, die van Engeland uit sinds het einde der zeventiende eeuw begonnen was in het katholieke Frankrijk de vastheid der gelovige wereldbeschouwing aan het wankelen te brengen.

In Duitsland duidde men deze beweging aan met het woord „Aufklärung” (verlichting), een term die een zeer verschillende inhoud heeft en zowel een ruimer als een enger begrip aanduidt; omdat men dit uit het oog verloor, heeft hij onder de Duitse katholieken een verwarring teweeggebracht, die tot op onze tijd blijft voortduren. De ruimere betekenis, beantwoordend aan de oorspronkelijke zin van het woord, omvat heel in het algemeen elke geestelijke vooruitgang, zoals wij die — zij het niet zonder schommelingen — in de ontwikkeling der West-Europese cultuur en vooral in de kerkgeschiedenis kunnen waarnemen. In die tijd echter gaf men aan het woord een engere betekenis, ten gevolge waarvan het vooral bij de katholieken een ongunstige zin ging krijgen. Deze betekenisverenging blijkt uit het feit, dat „verlichting” op één lijn werd gesteld met vrijheid van denken en daarna in tegenstelling met het geloof aan de bovennatuur en de Openbaring gebruikt werd. Degenen, die er van afzagen naar een verbinding tussen geloof en weten te streven, degenen, die aan het geloof steeds minder waarde hechtten en het ten slotte uit de wetenschap wilden uitschakelen, spraken op deze wijze van verlichting en voelden zich als de kinderen van de nieuwe menselijke beschaving; tegenover de „duisterlingen” van een voorbije tijd waren zij de leiders, die voorgingen naar een nieuwe, verlichte eeuw. Zo werd het woord door dichters en denkers gebruikt, door Wieland als een der eersten, door Schiller en door Kant. Laatstgenoemde drukt het uit in de bekende zinnen: „Verlichting is de grondstelling voor iedere tijd, namelijk zelf te denken,” en: „Bevrijding van het bijgeloof heet verlichting, want hoewel deze benaming toekomt aan de bevrijding van vooroordelen in het algemeen, dient het bijgeloof toch bij uitstek een vooroordeel genoemd te worden.” ¹⁾ Bijgeloof betekende in de tijd van het rationalisme voor velen hetzelfde als geloof zonder meer, als het voor-waar-

¹⁾ Kant I, blz. 136 en VII, blz. 153.

houden van wat volgens de Christelijke leer God aan de mensen had geopenbaard. Voor Kant is de periode van Frederik II de periode der Verlichting, omdat toen de bestaande hindernissen uit de weg zijn geruimd.

Naar de positieve kant wilde Moses Mendelssohn met zijn opstel „Über die Frage: Was heiszt Aufklärung?“ (Berliner Monatschrift 1784) de Verlichting tot fundament van de vorming en ontwikkeling maken door haar naast de cultuur te plaatsen. Volgens hem staan cultuur en Verlichting tot elkaar als practijk en theorie. Verlichting betekent: de mens er geestelijk toe brengen om volgens de normen van zijn rede overeenkomstig zijn bestemming te leven.

Aanvankelijk wordt de inhoud van het woord „Verlichting“ nog lang niet gedekt door de aanduiding „rationalisme“. Doch ook het rationalisme toont vele schakeringen. De gehele geestelijke beweging neemt in Duitsland niet zo een radicaal verloop als in Frankrijk. Daar hangt mee samen, dat er in Duitsland op het eind der achttiende eeuw geen revolutie uitbreekt. Van dit gezichtspunt uit komt ook de figuur van Christian Wolff, professor in Halle, de man die als de leider der Duitse Verlichting werd beschouwd, nog in een milder licht te staan. Wolff beheerste met zijn gedachten de universiteiten van het protestantse Pruisen, totdat Kant optrad. Bij al de tegenstellingen, die Wolff teweegbracht, bleef er nog een zekere geestelijke samenhang bewaard, hetgeen te danken was aan de invloed, die de universele geleerde Leibniz, de eerste voorzitter der Berlijnse Academie, op hem bleef uitoefenen. Wolff wil nog het Thomisme verdedigen tegen Spinoza; ook verwerpt hij de Heilige Schrift niet en weet hij de natuurlijke theologie van een Thomas van Aquino te waarderen. Daar het geluk van de mens hem het einddoel der filosofie scheen, is er hem veel aan gelegen de ethica in de zin van een gezonde burgermansmoraal te bevorderen; hij baseert deze overigens alleen op de rede.

Wolff's rationalisme stuitte op de heftigste tegenstand bij het piëtisme, dat door August Hermann Francke († 1727 in Halle) tot bloei was gebracht. De Pruisische koning Frederik Willem I, de vader van Frederik II, steunde de piëtisten met grote nadruk. Toen de koning door zijn generaals onder het oog werd gebracht, dat het determinisme van Wolff de soldaten tot desertie kon bewegen — doordat ze een beroep op de voorbeschikking konden doen en aldus konden hopen vrijuit te gaan — liet Frederik Willem in 1723 Wolff als professor te Halle afzetten en gelastte hij hem, binnen achtenveertig uur op straffe van opgehangen te worden Pruisen te verlaten. Voor Wolff was dat geen ramp. Integendeel, het bezorgde hem een grote faam en een nog veel betere positie aan de Hessische universiteit in Marburg. Frederik II haalde hem spoedig na zijn troonsbestijging in 1740 weer terug naar Halle. Daar overleed Wolff in 1756.

Het piëtisme — eigenlijk een spotnaam, die aan deze naar ver-

innerlijking strevende beweging voor het eerst in Hessen-Darmstadt werd gegeven — kon zich, ondanks het groeiende rationalisme, in Pruisen en Württemberg en tot in Zwitserland handhaven als reactie tegen het verstarde protestantse orthodoxisme. Door zijn aandacht voor de persoonlijk religieuze belevenis en voor het gemoed als bron van diepere godsdienstige vroomheid heeft het niet alleen in de stichtingen van Francke in Halle en de broedergemeente der Hernhutters blijvende vruchten voortgebracht, maar ook in brede kringen het gemoed der Duitsers op waardevolle wijze tot religieuze verdieping gebracht. Het toen weer tot nieuw leven gewekte oude Duitse woord „gemütlich” — een woord, dat in geen andere taal zijn equivalent heeft — duidde de in hartelijke gemeenschap bescheiden beoefende levenshouding van het volk mooi aan: het beantwoordde ook wel aan de levensstijl van de katholieke bevolking van Zuid-Duitsland. Als hoe vreemd daartegenover in het protestantse noorden de lege uiterlijke praal van de Barok gevoeld werd, toont een uitspraak van Goethe, toen hij op zijn Italiaanse reis in 1768 Rome bezocht: „Toen ik het centrum van het katholicisme naderde, kwam mij zo levendig de gedachte voor de geest, dat van het oorspronkelijke Christendom ieder spoor verdwenen is. Ja, wanneer ik mij dat Christendom in al zijn reinheid voor de geest zou halen, zoals wij het in de Handelingen der Apostelen zien, dan zou ik moeten huiveren om het wanstaltige, ja barokke heidendom, dat thans drukt op de fundamenten van dat „gemütliche” begin.”¹⁾

Een belangrijke factor voor de aantrekkingskracht, die Wolff uitoefende, was het feit, dat hij zijn filosofische colleges in het Duits gaf. Daarin was hem reeds Christian Thomasius (1655-1728) in Leipzig voorgegaan, de zoon van een van Leibniz' leermeesters. Thomasius was ook de redacteur van het eerste Duitse wetenschappelijke tijdschrift „Monatsgespräche” (1688-89). Toen hij in 1690 Leipzig had moeten verlaten, had hij een aandeel in de stichting der universiteit van Halle, waar hij professor in het recht werd en in 1728 overleed. Bij hem zijn duidelijk buitenlandse invloeden te bespeuren. Uitgaande van Pufendorf, de hoogleraar voor natuurrecht en volkenrecht in Heidelberg en later hofhistoriograaf in Stockholm en Berlijn († 1694), neemt hij van deze Hobbes' opvatting over het natuurrecht over en maakt eveneens het natuurrecht in rationalistische zin los van de moraal en van de zedelijke orde, door de Schepper aan de mensheid gegeven. Nog beslister dan Pufendorf leidt hij het natuurrecht alleen uit het menselijk verstand af. Vervolgens werd Thomasius beïnvloed door het liberalisme van Locke. Het hoofddoel blijft voor hem in de praktijk liggen. Door voorlichting wil hij met behulp van de rede aan

¹⁾ Goethe, 27, 195. Vergelijk voor het voorafgaande het „Wörterbuch” van Grimm, s. v. „gemütlich”.

de maatschappij een natuurtoestand verschaffen, waarin de mens zo gelukkig mogelijk kan leven. In zijn strijd tegen vooroordelen verwierf hij zich geen geringe verdiensten; hij trad bijvoorbeeld tegen de heksenprocessen op, die door Dresdense predikanten nog taai werden verdedigd. Ook de toepassing van foltering en bestreed hij scherp.¹⁾

Van de Engelsen had in Duitsland vooral Shaftesbury een steeds toenemende invloed. Het waren niet zozeer docenten in de filosofie, die zijn ideeën propageerden, aanvankelijk in protestantse kringen, als wel dichters. De Zwitser Albrecht von Haller verbond in zijn didactisch gedicht „Die Alpen” (1728) gedachten uit de theodicee van Leibniz over de wonderbaarlijke orde in al het gebeurende met ideeën, aan Shaftesbury ontleend. Als medicus en natuuronderzoeker had Haller nog bijzondere betekenis: door zijn leer van de irritabiliteit der dieren legde hij de grondslag voor de moderne experimentele biologie. Hij stichtte en leidde het geleerde genootschap in Göttingen (sinds 1751). De universiteit van Göttingen, in 1737 gesticht door het Hannoverse koningshuis, dat ook in Engeland regeerde, had veel relaties met Engeland en werd diepgaand beïnvloed door de wetenschappelijke ideeën die van overzee kwamen. Van 1738 tot 1763 was Haller daar hoogleraar en verwierf hij zich door verscheidene stichtingen grote verdiensten. Hij was de schepper van de botanische tuin, van het anatomisch theater en van een verloskundige inrichting. Tegelijk hield de vrome geleerde zozeer aan zijn overtuiging vast, dat hij een uitnodiging van de universiteit van Berlijn afsloeg, omdat hij niet wilde werken „onder spotters”, hetgeen betekende: naast iemand als Voltaire.

Bij het verder voortschrijden der Verlichting tekenden zich verschillende groepen af, die op allerlei wijzen naast en ook tegen elkaar werkten. De radicale groep eiste, in navolging van Wolff, een assimilatie van natuur en rede door de bevordering van een natuurlijke godsdienst. Haar voornaamste vertegenwoordiger was de Hamburger Hermann Samuel Reimarus, professor in de oosterse talen in zijn geboortestad (1694-1768). Uit Engeland en Holland hadden in Hamburg dergelijke meningen als hij neerschreef reeds lang ingang gevonden. In die stad is waarschijnlijk ook, kort voor Reimarus' geboorte, het lange tijd zo gezochte geschrift „De tribus impostoribus” vervaardigd.²⁾ De Hamburgse hoogleraar legde met zijn in 1754 voor het eerst verschenen en daarna in de achttiende eeuw nog vaak herdrukte „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion” de grondslag voor het Duitse deïsme. In zijn „Abhandlungen” werden slechts de grondtrekken gegeven van een groter werk, „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes”, waaraan de schrijver tot zijn dood werkte en dat hij met opzet geheimhield. Een

¹⁾ Zie boven blz. 168vv.

²⁾ Zie boven blz. 95.

ouder ontwerp kreeg Lessing, die toen als directeur van de hertogelijke bibliotheek in Brunswijk werkte. In 1774 en volgende jaren publiceerde hij daaruit „Fragmente eines (Wolfenbüttelschen) Ungenannten“, waarbij hij de indruk trachtte te wekken, dat hij ze in zijn bibliotheek had gevonden. Deze fragmenten baarden groot opzien en gaven aanleiding tot verscheidene polemische geschriften. In aansluiting bij de Engelse vrijdenkers Collins en Toland, maar ook bij Mandeville, had Reimarus critiek uitgeoefend op het Oude en op het Nieuwe Testament.¹⁾ Het ontstaan van het Christendom wilde hij psychologisch verklaren uit de on vervulde Joods-aardse Messiasverwachtingen van Jezus' leerlingen, die zich een nieuw bovennatuurlijk systeem construeerden als surrogaat voor hun verwachtingen. Dit was het beginpunt van de negatieve critiek op de Bijbel en de godsdienst, die in de negentiende eeuw werd voortgezet.²⁾

De veelsoortige richtingen in de Verlichting, de filosofische zowel als de historische, de theologische zowel als de practische en de literaire, werden met de buitenlandse ideeën en gedachten van een Spinoza en een Leibniz verbonden door Lessing. Hij heeft de Verlichting, meer dan enig ander, aan de latere geslachten nagelaten, die er lange tijd van geleefd hebben. Toen de rijk begaafde jonge domineeszoon, die een uitstekende vooropleiding had genoten, geen vastheid meer kon vinden in het strenge Lutherse geloof van zijn vader, poogde hij zich een nieuwe wereldbeschouwing te maken. Hij ging daarbij uit van de natuurlijke godsdienst, zoals deze door de literaire vertegenwoordigers der Verlichting werd voorgestaan, maar kende aan de geschiedenis en de kunst een belangrijke rol toe. In de geschiedenis wilde hij de bevestiging van een nieuwe zuivere humaniteitsgedachte vinden, waaruit ook voor de kunst en de literatuur nieuwe idealen zouden groeien. Onder afwijzing van het Franse classicisme wees hij de Duitse literatuur nieuwe wegen door zijn drama's en bracht hij door de „Hamburgische Dramaturgie“ en de „Laokoon“ aesthetische problemen in discussie, die bij de belangstellenden in literatuur de grootste interesse wekten. Daarna keerde hij zich steeds meer tot de principiële problemen van de Verlichting en trachtte deze op te helderen in discussies met de vrijmetselaars, met zijn Berlijnse vrienden, de boekhandelaar Friedrich Nicolai en de Jood Moses Mendelssohn, alsook met de godsdienstphilosoof en Rousseau-vereerder Heinrich Jacobi. De slotsom van Lessing's denken zien wij wel het best in zijn geschiedenisphilosophisch geschrift „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780). Hij stelt zich God als de opvoeder van het menselijk geslacht voor, die de mensheid van een lagere naar een hogere trap opvoert. Bij deze opvoeding gaat het om de verheldering

¹⁾ Zie boven blz. 88vv.

²⁾ J. Engert, *Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Reimarus* (Wenen 1916).

van het door zedelijkheid redelijke wereldbeeld, waarin de zuivere menselijkheid tot uitdrukking moet komen, een „evangelium aeternum”, waartegenover het Christelijk evangelie slechts in het voorbijgaan een bepaalde, vergane cultuurtrap betekende, slechts van historisch begrensde waarde, gelijk iedere positieve godsdienst. De wonderen en profetieën beschouwt hij slechts als historische manifestaties van een overwonnen tijdperk en Christus als een religieus genie.

In „Nathan der Weise” (1779), het eerste Duitse drama in blanke verzen, liet de dichter aan een groot publiek zien, hoe hij aan het Christendom slechts relatieve waarde kon hechten, vergeleken met het Jodendom en de Islam. Hij gebruikte daarbij de fabel van de drie ringen als uitgangspunt.¹⁾ De vertegenwoordigers der drie godsdiensten vinden elkaar in de daadwerkelijke beoefening van de naastenliefde, gezuiverd van vooroordelen. Lessing's Joodse vriend Mendelssohn beschouwde daarbij het Jodendom als bevoorrecht, omdat het als de drager bij uitstek van de Verlichting werd beschouwd; Joodse schrijvers werden sindsdien de partijgangers bij uitstek van de Verlichting.

Met dergelijke leerstellingen gaat de Godsgedachte teloor in een algemene humaniteitsgedachte. In plaats van het theïsme blijft alleen nog maar een pantheïsme. De Godsgedachte verbleekt tot een noodzakelijke, op het zedelijke gerichte orde, die in het geniale individu zich telkens als een worsteling om de waarheid manifesteert. Daarmee deed in plaats van het overgeleverde protestantisme het liberale cultuur-Christendom zijn intrede en werd aan het paedagogisch liberalisme de grondslag voor een onderwijshervorming aan de hand gedaan. Een absolute transcendentie van God was op deze wijze uitgesloten en daarmee had ook het geloof in de eigenlijke en oude Christelijke zin zijn grond verloren.

Deze verlichte ideeën vonden een bijzonder snelle verbreiding, omdat zij werden uitgedrukt in een gekuiste Duitse taal en in de letterkunde met steeds verfijnder smaak werden voorgedragen. De Leipziger Johann Christoph Gottsched, die in 1727 de „Deutsche Gesellschaft” had gesticht, had, ofschoon hij als literaire dictator bestrijding vond, het gebruik van de Duitse taal bevorderd en het probleem van de goede literaire smaak opgeworpen. Hoe het Duits ook gebruikt kon worden om het Christelijk geloof op de verhevenste wijze uit te drukken, liet Friedrich Gottlieb Klopstock in zijn „Messias” (1749-80) en in zijn fraai klinkende oden zien. Lessing echter had modellen gegeven van zelfstandige Duitse drama's, waarin hij burgerdeugden en tolerantie onderwees aan de nieuwe, steeds breder wordende klasse der ontwikkelden, die voor de nieuwe literaire beweging voortdurend meer belangstelling toonden en hun geestelijk voedsel uitsluitend daaruit betrokken. En dat geestelijk voedsel was

¹⁾ Zie boven blz. 94.

de Verlichting. Het door Lessing verkondigde humaniteitsideaal boeide de mensen nu veel meer dan de oude Christelijke geloofsleer.

De dragers van deze nieuwe geestelijke bedrijvigheid en van de machtig ontlukende literatuur stamden uit het noorden. Het noorden nam ook een groter aandeel dan het zuiden aan de nieuwe wetenschappelijke studies, die in het teken van de vooruitgang stonden, vooral in die studies, waarin Newton was voorgegaan. Frederik II, de grote Maecenas van de Franse vrijdenkers, die correspondeerde met Voltaire en d'Alembert, heeft niet alleen door de liberale Pruisische censuur in belangrijke mate bijgedragen tot de verbreiding van allerlei ideeën van de Verlichting, hij heeft ook aan Berlijn een Europese faam bezorgd door de reorganisatie van de Berlijnse Academie, die zijn vader, „de onderofficier-koning” Frederik Willem I, had laten vervallen. De Franse mathematicus Pierre Louis Maupertuis zag zich van 1746 tot 1750 met de leiding der Academie belast. Frederik schepte er vreugde in, dat hij in zijn naaste omgeving Maupertuis mee kon laten werken aan het veel belangstelling wekkende probleem der aardafplatting. Toen en lange tijd daarna werd aan de Berlijnse Academie nog luister bijgezet door de uit Basel afkomstige mathematicus en astronoom Leonhard Euler, die de zonnemicroscop, waarschijnlijk een uitvinding van de Danziger Fahrenheit, wist te perfectioneren, door de anatoom Johann Nathanael Lieberkühn, naar wie de door hem ontdekte tubuleuze klieren in de darmwand geheten zijn, en door de bosbouwbotanicus Gleditsch. Grote waardering viel de scheikundige Marggrav ten deel, aan wie de ontdekking van de suiker in de beetwortel werd toegeschreven, waardoor de grondslag werd gelegd voor een bloeiende industrie.

Het stille werk van dergelijke onderzoekers en de flonkering van een geest als Voltaire werden echter verre overtroffen door de stralende glans, die Frederik als militair genie en als organisator van de staat deed schitteren, waardoor hij zich ook de bijnaam „De Grote” verwierf. De afloop van de zevenjarige oorlog, waarin Pruisen zich tegen een coalitie van de drie grote machten Oostenrijk, Rusland en Frankrijk had weten te handhaven en zich van het bezit van Silezië had verzekerd, maakte een geweldige indruk. Ook Pruisen moest reeds als een grootmacht worden beschouwd. Deze successen hadden om de afzonderlijke, vroeger slechts los verbonden delen van de jonge staat een algemene geestelijke band geknoopt. Toen Lessing als secretaris van de generaal van Tauentzien in Breslau in aanraking was gekomen met Pruisische officieren, had hij van de geest van het Pruisische leger een diepe indruk opgedaan. Hij idealiseerde zijn indruk vooral in de beklemtoning van het eer- en plichtsgevoel en gaf daaraan uitdrukking in de officiersfiguren van zijn in 1760 ontworpen drama „Minna von Barnhelm”. Frederik II had zich, door zijn vader gedwongen, aan deze militaire geest aangepast; later kreeg hij er een positieve waardering

voor en bracht hij hem verder tot ontwikkeling. Van zijn onderdanen eiste hij, zoals hij in zijn geheim testament zeide, als eerste plicht, dat zij hun vaderland dienden en volledig opgingen in het welzijn en het lot van de staat. In tegenstelling met Lodewijk XIV, wiens devies was: „L'état c'est moi,” was de lijfspreuk van de Pruisische koning: „Le souverain est le premier serviteur de l'état.” Ofschoon de steeds herhaalde aansporing tot de strengste plichtsbetrachting geen diepere grondslag had dan die van een stoïcijns rationalisme, ofschoon daardoor de vrije activiteit van het individu in als zeer zwaar gevoelde boeien moest geslagen worden, kwam er toch, toen de orde ook bij de staatsambtenaren doordrong, in het Pruisisch bestuursapparaat een nieuw rythme, dat elders nauwelijks zo te vinden was. De militaire successen waren een prikkel om ook in het staatsbestuur nieuwe krachten te ontplooiën. Alle wanordelijkheid moest verdwijnen; slordigheid werd niet getolereerd. Alles werd gericht op de nuttigheid, ook door de aanhangers der Verlichting steeds duidelijk beklemtoond, en de welstand van de overigens arme, zwaar door de oorlog getroffen staat steeg zienderogen. Door Samuel von Cocceji kwam zeer snel de beroemde „Kammergerichtsordnung” tot stand, gebaseerd op het Romeinse recht, dat gelijkgesteld werd met het natuurrecht, zoals dat door de rationalisten werd geformuleerd. Daarmee was de hoeksteen voor de Pruisische gerechtswetgeving gelegd. Aan de ouderwetse schrijfmethode werd een eind gemaakt. Nog onder Frederik II werd ook aan het nieuwe algemene landrecht gewerkt, dat echter pas in 1794 werd ingevoerd. Overeenkomstig de tendenties der Verlichting gaf de heerser zich bijzondere zorg voor die delen van het land, waar ernstige noodtoestanden heersten. Door het landelijk schoolreglement, dat spoedig na de vrede van Hubertusburg werd afgekondigd (1763), werden ouders, voogden en meesters verplicht, de kinderen van hun vijfde tot hun veertiende levensjaar naar school te sturen. Daardoor werd de leerplicht toegevoegd aan de algemene dienstplicht. Voor de inrichting van het voortgezet onderwijs gold een kabinetsordre van 1779. Typerend voor de praktische nuchterheid, waarmee ook de dienaars van de Kerk genoot werden om een lucratieve industrie te bevorderen, was de verordening, dat de predikanten, kosters en schoolmeesters zich als nevenbezigheid met de zijdeteelt moesten bezighouden; de kerkhoven moesten met moerbeibomen beplant worden om de rupsen te kweken.

Met groeiende verbazing volgde men in het buitenland de opkomst van de Pruisische staat. Nog meer aandacht genoten de Pruisen in de andere Duitse landen. De kleinestaten moesten niet alleen rekening houden met de Pruisische machtspolitiek, maar vooral de protestantse staten hadden ook bewondering voor Frederik's culturele politiek, waarmee zij meenden de katholieken voorgoed de loef te hebben afgestoken.

De katholieke Duitse staten hadden moeite om te erkennen, dat

zij cultureel in veel opzichten achterlijk waren. Toen ze dit wel moesten toegeven, veroorzaakte het grote verwarring. Sommigen waren bereid hun oude geloof min of meer prijs te geven, ten einde in de voorste gelederen van de moderne Verlichting mee te kunnen doen; anderen probeerden maat te houden door compromissen. Doch zelfs degenen, die alleen maar een einde wilden maken aan de onloochenbare misstanden, zagen zich blootgesteld aan zware beschuldigingen van de zijde van hen, die het als een verloochening van de oude grondslag van het geloof beschouwden, wanneer iemand ook maar in het minst rekening hield met de moderne vooruitgang.

Bij het begin van de achttiende eeuw konden de Duitse katholieken in het zuiden en in het westen zich nog, zowel in materiële machtsmiddelen als in geestelijke beschaving, veruit de meerderen van de protestanten voelen. Door de overwinningen van prins Eugenius op de Turken was Oostenrijk een grote macht van de eerste rang geworden. Hoewel Lodewijk XIV in de Spaanse successieoorlog zijn kleinzoon als Philips V op de Spaanse troon had weten te brengen en Oostenrijk niet al zijn wensen had kunnen doorzetten, bleef het toch nog een van de grootste machten op het Europese continent. Daarnaast was Beieren de tweede macht in het rijk. Tot 1760 zaten na elkander steeds Beierse prinses als aartsbisschoppen en landsheren op de Keulse bisschopszetel. In het college der keurvorsten hadden de Wittelsbachers in 1724 vier stemmen, naast die van Beieren en de Palts ook die van Keulen en Trier. De katholieken hadden zowel in de Rijksdag als in de raad van keurvorsten de meerderheid. De vele geestelijke territoria, vooral de Rijnlandse aartsbisdommen en dat van Salzburg, versterkten de macht van de huizen Habsburg en Wittelsbach, en deze machtige groepering wijdde zich overal aan de instandhouding van de positie van de katholieke confessie.

In de katholieke kerkgebouwen en de bisschoppelijke residenties ontplooiden Barok en Rococo hun stralende glans als nergens elders. Italiaanse meesters hadden in de zeventiende eeuw de eerste stoot gegeven; daar waren in de achttiende eeuw Franse invloeden bijgekomen. Uit deze elementen had toen de Duitse bouwstijl zich op een zeer eigen wijze ontwikkeld onder de leiding van een Fischer von Erlach en een Hildebrand in Wenen, van de Dientzenhofers in Banz, Fulda en Praag, van de Münchense bouwmeester Johann Michael uit Beieren en vooral van de grote Balthasar Neumann uit Eger, die de bisschoppelijke residenties bouwde in Würzburg en Bruchsal en de kerken van Vierzehnheiligen in Oberfranken en van Neresheim. Met de prachtlievendheid van de vorsten, bisschoppen en abten verbond zich het wederom gecultiveerde naïeve volksgeloof. Uit deze twee elementen ontstonden die rijke en blijmoedige kerken, verheven monumenten van kerkelijke vroomheid. Het beantwoordde aan het gevoel van het volk, dat simpele meesters uit Vorarlberg in de omgeving

van het meer van Constanz tot diep in Zwitserland met een „vloeiende” behandeling van de ruimte zulke grote, waardige en feestelijke bouwwerken konden scheppen, die vooral in Einsiedeln nog heden ten dage de biddende gelovigen pakken.¹⁾

Ook de uitgesproken rococostijl, die in de tijd van Lodewijk XV François de Cuvilliés in feestelijke interieurruimten in München deed lichten met weelderige ornamentiek en zachte kleuren, kon nog voor kerkgebouwen — waarvoor het criterium moet zijn, dat een oprechte devotie haar uitdrukking vindt — gebruikt worden, mits het speelse karakter niet te veel geaccentueerd werd en al te veel overlading werd vermeden. De bouwmeesters, die uit boerengeslachten stamden, waren wel de geschiktste personen om de stijl, die in Frankrijk voor een galante hofkunst was geschapen, in Duitsland zodanig voor religieuze bouwwerken te gebruiken, dat er vooral op het land bekoorlijke barokkerken ontstonden en oudere, gotische kerken in deze stijl vernieuwd werden. Ook van kerkelijke zijde zal men er geen bezwaar tegen hebben, wanneer dergelijke rococokerken, gelijk ze voornamelijk in Zuid-Beieren worden gevonden, hooglijk worden geprezen.

De Sint-Johannes-Nepomucenuskapel in München, van 1733 tot 1746 gebouwd en versierd door de gebroeders Asam, die in Rome hadden gestudeerd, doet in haar overladenheid reeds aan de boudoirsmaak denken, maar de Wieskirche wordt thans met recht als de volmaaktste rococokerk in Duitsland beschouwd. De geschiedenis van haar ontstaan is ook van algemeen cultuurhistorisch belang. De Wieskirche heeft haar ontstaan te danken aan de volksdevotie, die zich toen bijzonder sterk tot het lijden van Christus getrokken voelde. In plaats van een veldkapel, die voor een door het volk vereerde beeltenis van de gegeselde Heiland was opgetrokken, liet de abt van de naburige Praemonstratenserabdij Steingaden in Opper-Beieren in de jaren 1746-54 de thans als parochiekerk dienende Wieskirche bouwen. Haar bouwer hoorde tot de Wessobrunnse stucwerkers, die in Beieren en Oostenrijk honderden kerken versierden. Dominikus Zimmermann, die uit een van deze families stamde, had in Zuid-Duitsland al veel gewerkt, voor hij in zijn zestiger jaren de Wieskirche bouwde. De grootse ruimtewerking, zoals die zich hier zeer karakteristiek toont, komt voort uit de elliptische plattegrond met acht dubbele zuilen, die een smalle ommegang vormen. De broer van de bouwmeester, de stucwerker Johann Baptist Zimmermann, hielp om de heldere ruimte een kleurig en blij cachet te geven. In het typisch Zuid-Duitse karakter van deze kerk wordt met de schilderachtige barokgedachte, bij het katholieke landvolk even geliefd als de bonte volksdrachten, de religieuze innigheid van de volksdevotie voor treffelijk tot uiting gebracht.

¹⁾ Zie onze beschouwingen in „De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok”, blz. 592.

Dezelfde volksvroomheid, die aanleiding gaf tot deze schone kerk, uitte zich ook in het klein in de menigvuldigste vormen, toentertijd vooral in de vervaardiging van Kerststalletjes met de verschillende steeds talrijker figuren die daarbij behoren. Iedere familie stelde er prijs op zo'n stalletje als Kerstversiering te hebben. In het voorbijgaan zij opgemerkt, dat de kribbe als Kerstversiering veel ouder is dan de Kerstboom. De kribbevoorstellingen waren uit de Franciscanen-kloosters in de huisgezinnen gekomen en hadden zich behalve in Italië, waar het Kerstfeest van Sint Franciscus in het woud van Greccio (1223) er de stoot toe gaf, vooral in Duitsland verbreid. De kribben van de Sankt Michael in München en van het Sankt-Magnusstift in Füssen worden als de oudste beschouwd. Aan de hartelijke belangstelling van het katholieke volk voor de kribben, die ook in de tijd der Verlichting niet te onderdrukken was, onderscheiden we het best de brug, die voor de volksvroomheid van de Middeleeuwen over de baroktijd naar de Romantiek en tot in onze tijd voert. De priester Joseph Mohr, die het innige Kerstlied „Stille Nacht, heilige Nacht” dichtte, was nog op het eind der achttiende eeuw in Salzburg geboren; de organist Franz Gruber zette de tekst op muziek, nog midden in de tijd der Verlichting, op de vierentwintigste December 1818 te Arnsdorf in het bisdom Salzburg.

Ook bij de inrichting en versiering van het Heilig Graf op Witte Donderdag placht de devotie van het volk zich te tonen. Met onvergelykelijke echtheid werd de toon van deze devotie in 1750 weergegeven door een Benedictijn uit Ettal, pater Karl Rosner, in „Das bittere Leiden . . . des eingefleischten Sohn Gottes”, de nieuwe tekst voor het passiespel van Oberammergau. De volksgebruiken waren diep doordrenkt van allerlei vrome gedachten en gevoelens. Deze vroomheid toonde zich ook in de door paus Sixtus V in 1587 en daarna opnieuw door Benedictus XIII in 1728 aanbevolen groet „Geloofd zij Jezus Christus” met het antwoord „In alle eeuwigheid. Amen”.

In het katholieke westen uitte zich de vroomheid wellicht minder in een vrolijke blijmoedigheid dan in het zuiden. De tegenstelling tot de andersdenkenden kan daar wel een ernstiger stemming teweeggebracht hebben. Wij hebben echter uit het begin der achttiende eeuw een kijk gekregen op de voortreffelijke leiding van het godsdienstig leven van het volk door de Keulse vicaris-generaal Arnold de Reux (1704-30).¹⁾ De toenmalige bloei van het godsdienstig leven zal nog een gevolg zijn geweest van het hartelijke onderricht, dat de populaire geschriften van de Capucijn Martin van Cochem en de Praemonstratenser Leonhard Goffine gegeven hadden.²⁾

De bevolking van de geestelijke territoria moet zich in de acht-

¹⁾ E. H a a s z, Johann Arnold de Reux. Keulen 1936.

²⁾ Vgl. De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 607.

tiende eeuw behaaglijk gevoeld hebben onder het patriarchaal bestuur der bisschoppelijke vorsten, die ook voor hun onderdanen goed zorgden. Als blijkt daarvan wordt vaak een spreekwoord aangehaald, dat vandaag nog in het Rijn- en Maingebied bekend en gangbaar is: „Onder de kromstaf is het goed leven.” Dit spreekwoord wordt voor het eerst in Duitse woordenboeken uit het laatste kwart van de achttiende eeuw vermeld.¹⁾ Het is echter ook mogelijk, dat het al vroeger was opgetreden en toen nog levend bleef, omdat het sprak van een goed leven, dat nog voortduurde. Men zal dan aan de bisschoppen uit het geslacht Schönborn moeten denken, die wij op de bisschopszetels van Mainz, Bamberg, Würzburg, Spiers en Trier aantreffen. Zonder twijfel kan voor het ontstaan van het spreekwoord pas de tijd na de dertigjarige oorlog in aanmerking komen, te beginnen ongeveer met de regering van Johann Philipp von Schönborn, sinds 1642 bisschop van Würzburg, sinds 1647 aartsbisschop van Mainz en sinds 1663 bovendien bisschop van Worms († 1673). Ook kan gedacht worden aan de tijd van Lothar Franz von Schönborn, bisschop van Bamberg en keurvorst van Mainz († 1729). Van deze laatste zegt zijn biograaf: ²⁾ „Nog heden ten dage praat men aan de Main en de Rijn over de tijden van de Schönborns en men denkt dan aan een generatie, waarin de kerkelijke vorsten hun grootste macht en hun hoogste luister ontpleooiden.” Wij zouden in de vorm van het spreekwoord ook nog iets anders kunnen lezen. De vroegere Hessen-Darmstadtse kanselier Friedrich Karl Freiherr von Moser merkt in zijn geschrift „Über die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland” (Frankfort 1787), waarin hij voor de secularisatie pleit, het volgende op: „Indien er in de staatsinrichting van de geestelijke staten veel ontbreekt dat beter kon zijn, dan ontbreekt er van de andere kant ook veel slechts en verkeerd. Alles bijeengenomen kan, in vergelijking met de grote wereldlijke staten van Duitsland, de jagersspreuk „Onder de kromstaf is het goed leven” thans nog als lof en als waarheid gelden.” Het woord „jagersspreuk” zou ons kunnen doen denken aan woorden, die door vorstelijke jagers bij een jacht signaal worden gedacht. Dat komt goed overeen met de melodische cadans van de spreuk in het Duits: „Unterm Krummstab ist gut wohnen”; het rythme der laatste woorden herinnert merkwaardig aan het slot van het liturgische Offertoriumgezing op Hemelvaartsdag: (in) *vóce túbae* = *íst gut wóhnen*. Van de hartstocht van één der Schönborns voor de jacht hebben we een klein bewijs, het portret in jagerscostuum van Friedrich Karl von Schönborn,³⁾ die eerst sinds 1705 in Wenen het ambt van vice-rijks-

¹⁾ Grimm, Deutsches Wörterbuch V, 2. Hälfte, 24.

²⁾ K. Wild, Lothar Franz von Schönborn (Heidelberg 1904), blz. 204. Over de Schönborns vergelijk men overigens onze beschouwingen in „De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok”, blz. 597vv.

³⁾ Zie boven blz. 13.

kanselier bekleedde, in 1729 de bisschopszetels van Bamberg en Würzburg kreeg en naar de Franse minister „de Duitse Fleury” werd genoemd († 1746). Al stamt dit jagersportret ook uit zijn jongere jaren, het zou er toch wel op kunnen wijzen, dat hij zich ook in Bamberg en Würzburg voor de jacht interesseerde. Als hartstochtelijke jagers waren bekend de Wittelsbacher Clemens August, aartsbisschop van Keulen (1723-61), de bouwer van het kleine jachtslot Falkenlust in Brühl, en de Bambergse bisschop Adam Friedrich graaf van Seinsheim (1757-79). Het gebruik van deze woorden als „jagersspreuk” verhindert natuurlijk niet, dat het spreekwoord ook verder zijn betekenis had, die men er nog in onze tijd aan geeft.

De vorstbisschoppen uit het geslacht der graven van Schönborn verwierven zich allen grote verdiensten door hun bisdommen aan de Rijn en de Main, die door de oorlogen zwaar waren geteisterd, weer op te bouwen. Vooral het zwaar getroffen domkapittel van Spiers had veel te danken aan de zorgen van de vrome kardinaal Damian Hugo Philipp von Schönborn (1719-43). Reeds diens voorganger, Heinrich Hartard Freiherr von Rollingen (1711-19), was in de moeilijkste tijden van de Spaanse successieoorlog met de wederopbouw begonnen. Zijn eenvoud en minzaamheid werden zeer geprezen: ook een gewone boer had toegang tot hem. Ook in de tijd der Verlichting ontbrak het verder niet aan bisschoppen, die vooral hun geestelijke herdersplichten ernstig opvatten. De bisschop van Passau, kardinaal Dominikus von Lamberg (1723-65), reisde honderdnegenennegentig keer zijn diocees af en leidde het, zoals men zei, vanuit zijn reiswagen. De bisschop van Bamberg en Würzburg, de grote vriend der armen Franz Ludwig von Erthal (1779-95), wordt in zijn diep plichtsbesef wel voldoende gekarakteriseerd door het feit, dat hij persoonlijk aan zijn seminaristen geestelijke oefeningen gaf. Ten slotte mag in de reeks uitmuntende bisschoppen ook kardinaal Migazzi niet vergeten worden. Als een trouwe herder leidde hij het diocees Wenen van 1755 tot op zijn negenentachtigste levensjaar in 1801. Bovendien beheerde hij nog vijfentwintig jaar lang het Hongaarse bisdom Waitzen, dat echter Joseph II op kwetsende wijze aan hem onttrok. Onder de moeilijkste omstandigheden had hij zich de absolutistische verordeningen van Joseph's hervormingen en ook de beschimpingen van de aanhangers der Verlichting moeten laten welgevalen en er zich mee tevreden moeten stellen, dat hij erger voorkwam.

Doch in de tijd van de prachtige bloei der Barok was men meestal in het geheel niet voorbereid op de nieuwe geest, die uit het noorden en het westen kwam. Men was vooral ook de mening toegedaan, dat het onmogelijk was, geen achting en waardering te blijven voelen voor zoveel patriarchale goedheid en artistieke praal als Balthasar Neumann schiep, voor een zo innige volksvroomheid als er uit de Wieskirche straalde. En toch bleek dat weldra mogelijk. Niet meer het gevoel,

waarop de Barok leefde, in de omlijsting van het vorstelijk absolutisme moest de eerste plaats innemen, maar het verstand, dat het oude volksgeloof bespotten en aanspraak maakte op de leiding in een nieuwe intellectuele cultuur, die in haar rationalisme tot een ander soort despotisme kwam.

De artistieke glans, waarmee het katholieke Duitsland door zijn barokmonumenten zich bijna een eeuw lang de meerdere van het protestantse noorden had gevoeld, verloor zijn waarde, toen vanuit Frankrijk sinds het midden der achttiende eeuw voor de intellectuele smaak in het algemeen en voor de artistieke smaak in het bijzonder de aanduiding „Barok” in zwang geraakte, die dan zoveel moest betekenen als „met omslachtige versieringen” en „smakeloos”. Bij de vertegenwoordigers van de Verlichting in de literatuur, Zachariae in Brunswijk en Nicolai in Berlijn, vinden we het woord voor het eerst in 1754 en 1759. Tegelijkertijd wordt het ook gebruikt door Johann Joachim Winckelmann, de baanbreker van een nieuw classicisme, die de Verlichting naar de artistieke zijde tot uitdrukking brengt. Winckelmann denkt daarbij aan een overwinning op een verouderde kunst door een nieuwe „kunstrichting, die zich van alle dwang in de burgerlijke maatschappij vrijmaakt”.¹⁾

De Barok heeft in tegenstelling met de Renaissance reeds veel, dat haar geestelijk in de nabijheid brengt van de Middeleeuwen. Tegen het einde zien we dat vooral in Duitsland nog meer beklemtoond. De Verlichting verdrong daar de gelovigheid, die in de Barok, gelijk eens in de middeleeuwse Gotiek, haar karakteristieke uitdrukking had gevonden. De geestelijke elite wilde eerst niets meer van de Barok weten; zij aanvaardde het classicisme voor kerkelijke bouwwerken. In de kloeke en statige barokkerk van Sankt Ursen in Solothurn, gebouwd door Gaetano Matteo Pisoni uit Ascona (1763-70), ziet men reeds classicistische vormen en spoedig daarna vinden we geheel classicistische kerkgebouwen. Bekende voorbeelden daarvan zijn de Hedwigskirche in Berlijn, die in 1773 werd ingewijd, en de nieuwe kapittelkerk van het klooster Sankt Blasien in het Zwarte Woud, die in 1771 werd voltooid; verder ook de sinds 1775 vervaardigde versiering van de kloosterkerk van Salem, niet ver van het meer van Constanz, waarbij een theatraal rococo gemengd is met classicisme.

Merkwaardig is, hoe de Zuid-Duitse Benedictijnen, die zo graag hun hart aan de Barok hadden opgehaald, met genoeg het Rococo, de uitloper van de Barok, prijsgaven, toen een nieuw classicisme uit het zuiden opkwam. Van pater Nepomuk Hauntinger, bibliothecaris in Sankt Gallen, hebben wij een verhaal van een reis, waarop hij in 1784

¹⁾ Zie boven blz. 176. Vgl. W. Weisbach, Barock als Stilphänomen in: D. Vierteljahrsschr. f. Literatur- und Geistesgeschichte II (1924), blz. 229. H. Schulz, Deutsches Fremdwörterbuch I (Straszb. 1913), 77. A. Götze, Friedrich Kluges Etymologisches Wörterbuch d. deutschen Sprache (Berlin 1934), 40.

Zuid-Duitse kloosters bezocht. De rococokerken met hun „moderne, voor dertig tot veertig jaar heersende schelpwerksmaak” bevallen hem helemaal niet. Over Augsburg zegt hij: „Het is bekend hoe diep Duitsland in de zogenaamde schelpwerksmaak gezonken is.” Geestdrift wekten daarentegen bij hem op de altaren in Salem „in fraaie antieke stijl” en ook de classicistische stijl in Neresheim en Wiblingen.¹⁾ Hij schijnt het hooggeprezen nieuwe classicisme voor iets renaissanceachtigs aan te zien. Wist hij dan niet op welk fundament het gebouwd was?

Bij de geestelijke verwarring, door de neergang van de artistieke smaak in het katholieke Duitsland teweeggebracht, was nu ook de waarneming gekomen van de nieuwe materiële en wetenschappelijke vooruitgang in het noorden en aan de kusten van de Atlantische Oceaan. Naar deze gebieden was vooral na de opkomst van de Engelse koloniën in Noord-Amerika een steeds stijgende handelswinst gevloeid. Naast deze materiële bloei stonden tekenen van een nieuwe activiteit op geestelijk gebied. Het protestantse noorden van Duitsland had dit alles spoedig overgenomen en voelde zich sindsdien superieur aan het katholieke zuiden.

De grote successen op militair gebied van Frederik de Grote en het strak georganiseerde binnenlandse staatsbeheer in Pruisen toonden ook een zo onmiskenbare uiterlijke superioriteit, dat men in Zuid-Duitsland deze voorbeelden nu wilde gaan navolgen om gelijksoortige successen te bereiken. Wij zien dat in het bijzonder in Oostenrijk, waar Maria Theresia in de zevenjarige oorlog ten slotte toch tegenover het kleine Pruisen de zwakte van Oostenrijk heeft moeten erkennen. De zoon van Maria Theresia, Joseph II, copieerde bij zijn centraliserende bemoeiingen in verregaande mate het voorbeeld van Frederik II. Op vele gebieden was Pruisen het voorbeeld, niet in de laatste plaats door de successen van zijn financiële politiek, waarop Frederik, die in Berlijn een bank had gesticht, onverholen fier was. Op het eind van zijn regering had hij een oorlogsfonds van vijfenvijftig miljoen bij elkaar gebracht en kon jaarlijks twee miljoen voor de bevordering van de welstand in de provincies uitgeven. Wie echter belangstelde in de Duitse taal en letterkunde, kon met recht niet anders dan met bewondering naar het Duitse noorden zien, waar zich de Duitse literatuur begon te ontplooiën tot een bloei, die de vergelijking met de klassieke bloei der Franse literatuur kon doorstaan. Tegenover deze culturele ontwikkeling in het noorden moesten de vaak herhaalde klachten over de slaafse imitatie van buitenlandse voorbeelden verstommen.

Omstreeks het midden der eeuw begon men al deze dingen in het katholieke Duitsland te voelen. Dat men er zich niet bij neer wilde

¹⁾ P. G. Meier, *Süddeutsche Klöster vor 100 Jahren. Reisetagebuch des P. Nepomuk Hauntingen*. 2. Vereinsschrift der Görresges. f. 1889 (Keulen 1889), blz. 6, 12, 72, 88, 104.

leggen, sprak vanzelf. Alvorens er aan een aanpassing te denken viel, moest noodzakelijkerwijze de vraag gesteld worden, uit welke oorzaken deze achterstand voortkwam. Zoals dat sedert de dertigjarige oorlog gebruikelijk was, richtte men bij de vergelijking van zuid en noord zijn aandacht nog allereerst op het confessionele verschil; protestanten en vrijdenkers lieten niet na, de schuld van de achterstand alleen op de katholieke Kerk te schuiven. Men was in de beschouwing van de algemene culturele ontwikkeling nog niet zover, dat men inzag, hoe een tijdelijke achterstand nog helemaal niet ten gevolge hoefde te hebben, dat men voorgoed de culturele leiding moest laten varen. Van de achtste tot de twaalfde eeuw was de Islam op verschillende gebieden van de cultuur duidelijk superieur aan het Christelijke West-Europa. Toch zou dat kleine Christelijke avondland de culturele leiding in de wereld weten te verkrijgen. Hoe wankel stond het koningschap der Franse Capets van de tiende tot de twaalfde eeuw, vergeleken bij het Duitse keizerschap! Toch speelde Frankrijk het klaar, zij het dan ook met horten en stoten, onder Lodewijk XIV de eerste macht in Europa te worden. Bij de heersende uiterlijke baroksmak had men nog weinig oog voor de diepere denkwijze, die haar maatstaven aan de fundamenteën van het Christendom ontleende en er zich vooral van bewust was, dat het Christelijk geloof om te beginnen helemaal niet op het rijk van deze wereld gericht was. Men herinnerde zich maar nauwelijks, welke schatten door de Kerk nog behoeft werden, schatten die overigens op de weegschaal der macht niet gewogen konden worden. De oude erfenis der Renaissance, het streven naar aardse macht, had de geest van de Barok al te zeer uitgehold.

De pijnlijke noodzaak om deze achterstand bij het noorden te erkennen en het binnendringen der vrijdenkerij vormden een nieuwe druk op het katholieke Duitsland. De leidende mensen werden beziggehouden — en ook weer verdeeld — door de vraag, in hoeverre men deze achterstand zou moeten inhalen en hoe men de vrijdenkers zou moeten bestrijden.

Al was het verweer tegen de geest der vrije gedachte — de geest, die de Openbaring afwees en het verstand tot de enige bron en het enige criterium van de godsdienst maakte — van kapitaal belang, het was toch niet het enige waarop men zijn aandacht moest richten. Er zou ook gewerkt moeten worden om het veruiterlijkte katholieke geloofsleven nieuw leven in te blazen: het godsdienstonderwijs moest verdiept worden en ten slotte diende ook de algemene schoolvorming te worden uitgebreid en vernieuwd. De pogingen om de achterstand bij de protestantse gebieden in te halen gingen dan ook in deze richting. Het laatste wat men in het katholieke Duitsland wilde, was wel, dat de katholieke Kerk de culturele leiding zou opgeven, die ze sinds duizend jaar in handen had gehad; men bedenke, dat er toentertijd in dat katholieke Duitsland nog vele geestelijke territoria waren, waar de

onderdanen over de regering niet bepaald te klagen hadden. De katholieken moesten echter op zijn minst bewijzen, dat hun geloof in overeenstemming te brengen was met de verhoogde eisen van een intellectuele beschaving, die toch in vele opzichten als hoger en verfijnder moest worden erkend. Daarbij moesten vele remmingen overwonnen worden en vele oude verordeningen opgeheven; in het volksgeloof moest veel oud bijgeloof opgeruimd worden. Er kwamen botsingen tussen een hyperconservatisme, dat louter negatief verzet pleegde, en een overijld, ongematigd voorwaarts dringen, waarbij essentiële dingen, die gehandhaafd dienden te blijven, lichtvaardig werden prijsgegeven. En deze strijd tussen de meningen in het katholieke kamp werd nog verscherpt door persoonlijke tegenstellingen, rivaliteit van bepaalde groepen en nog meer door de staatsinmenging in zuiver kerkelijke aangelegenheden. Wat de katholieken vooral ontbrak, was een leider, die door zijn persoonlijkheid en positie een autoriteit verwierf, waardoor hij de richting kon aangeven. Maar noch op de katheders der universiteiten, noch op de bisschopszetels, noch in de kloosters was een dergelijke persoonlijkheid te vinden.

De aartsbisschoppen dachten juist in deze tijd meer aan de grenzen, die zij volgens de leer van Febronius ten aanzien van hun geestelijke rechten aan de paus wilden stellen. Met hen en hun houding tegenover de paus stemden wel niet alle bisschoppen in, maar zij werden toch vooral door politieke overwegingen gedreven.

Aan de hogescholen stonden de katholieken er bij het begin der achttiende eeuw uiterlijk nog zeer gunstig voor. Telt men bij de volledige universiteiten ook nog de academies met universitaire rang, dan komt men tot achttien hogescholen, waaraan minstens filosofie en theologie werden gedoceerd. Maar de studie aan deze hogescholen liet veel te wensen over, zelfs in de filosofische en theologische vakken. Er werd te veel gedichteerd en van buiten geleerd. In de filosofie werd er geklaagd over de spitsvondigheden van een verstarde scholastiek. Bij de theologische studie was het al niet veel anders. De studie was niet zo georganiseerd, dat alle toekomstige zielzorgers een volledige theologische cursus moesten doormaken. Pogingen tot hervorming werden belemmerd door de censuur van de theologische faculteiten over alle nieuwe dingen op theologisch gebied. Voor de studie der profane wetenschappen in de andere faculteiten was maar schraaltjes gezorgd. Lang werd er gearzeld om ook aan de nieuwe empirische wetenschappen, vooral aan de natuurwetenschappelijke vakken, een ruimere plaats te geven. Tot methodisch onderzoek werd men op de universiteiten niet gebracht. In de disputen voor de promoties praatte men in hol formalisme honderd uit over de overgeleverde schoolmeningen. Bovendien werd de tegenstelling tussen de oude ordescholen maar al te zeer op de voorgrond gebracht.

Tegen de overmachtige positie der Jezuïeten op de universiteiten

werd niet alleen door andere orden, maar ook door de seculiere geestelijken herhaaldelijk geprotesteerd. Alleen de universiteit van Salzburg hoorde aan de Benedictijnen; ook in Fulda doceerden sinds 1723 nog Benedictijnen, doch met enige Jezuïeten naast zich. Verder waren de leerstoelen voor filosofie en theologie in de handen der Jezuïeten. Heftig werd er over een monopolie van de Jezuïeten geklaagd. Dominicanen, Minderbroeders, Augustijnen en „Schotten” beklagden zich, toen de Jezuïeten aan de universiteit van Wenen voor zich alleen aanspraak maakten op het recht om openbare disputen te houden. In 1727 wees Rome deze aanspraak af en besliste ten gunste van de andere orden. Niettemin wisten de Jezuïeten bij de wereldlijke overheid hun monopolie door te drijven. De bevoorrechte positie, die de Jezuïeten in heel veel opzichten hadden, was begrijpelijk; zij was een gevolg van de grote verdiensten, die zij in de tijden van de geloofstwisten voor de verdediging van het katholicisme hadden verworven. Doch met recht erkent de geschiedschrijver der Duitse Jezuïeten, pater Bernhard Duhr, een man die bekend is om zijn rustig oordeel: „In veel gevallen had men toch blijk kunnen geven van een veel wijdere blik en een groter begrip voor de belangen van anderen, vooral waar het ging om het oprichten van scholen of het invoeren van openbare lessen van de zijde van andere orden . . . De al te sterke beklemtoning van het onderwijsmonopolie en de al te scherpe handhaving van de daaruit voortkomende rechten moesten verbittering kweken.”¹⁾ Door het overmatig aantal leerkrachten, dat zij aan universiteiten en gymnasia nodig hadden, ontstond er ook een misstand bij de Jezuïeten, die zich herhaaldelijk toonde. Ondanks hun grote aantal leden — in het jaar 1717 telde de Duitse assistentie, die over tien provincies verdeeld was, 7387 leden — konden zij niet genoeg geschikte krachten opleiden. Er moest vaak gewisseld worden en deze wisselingen kwamen het onderwijs niet ten goede. Bij alle activiteit, die de Jezuïeten in hun veelvertakte werkzaamheden toonden, vindt men in deze tijd nauwelijks mannen van groot formaat onder hen. Wat men wel vindt is velerlei wrijving tussen jongeren en ouderen, tussen al te haastigen en trage achterblijvers, tussen hen, die niet vlug genoeg nieuwe ideeën konden opnemen, en anderen, die alleen maar alles bij het oude wilden laten.

Aanvankelijk hadden de ouderen het overwicht. In de katholieke Kerk, die de hoedster der traditie is, overheerst nu eenmaal, in het algemeen genomen, de conservatieve trek. Bij het onderwijs der Jezuïeten was zo de *ratio studiorum* van 1599 een moeilijk aantastbare traditie. Zij werd pas in 1832 veranderd. Het gevolg van het langdurige talmen met hervormingen was, dat de Jezuïeten in Wenen zich in 1752 een keizerlijke studieregeling moesten laten voorschrijven.

¹⁾ B. D u h r, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge IV*, deel 2 (München 1928), blz. 567.

Toen de ratio studiorum der Jezuïeten werd vastgelegd, was het de bloeitijd van het humanisme; daardoor werd de nadruk vooral op de humanistische vakken en de humanistische methode gelegd. Ook in het begin van de achttiende eeuw bleef men daar nog aan vasthouden, niet alleen bij de Jezuïeten, maar ook bij de andere orden, die zich toeleiden op onderwijs en wetenschappelijk werk. De daarmee bereikte successen waren niet gering. Met toepassing van de methodes der humanistische philologen op de historische bronnen werkten de Franse Mauriners onder de leiding van Mabillon aan de uitgave van de middeleeuwse historische bronnen en de Bollandisten uit de Sociëteit van Jezus aan de Acta Sanctorum. Ook in de achttiende eeuw presteerden geleerde onderzoekers uit de beide orden in Duitsland voortreffelijke dingen op historisch gebied. Zo bijvoorbeeld de Jezuïet Hermann Josef Hartzheim, die als professor aan de universiteit en daarna als regent van het Gymnasium Tricoronatum in Keulen van 1736 tot 1755 werkte; van hem hebben wij de eerste vijf delen van een collectie van Duitse concilies, die na zijn overlijden (1763) door zijn ordebroeders op elf delen werd gebracht, en een lexicon van geleerden uit het aartsbisdom Keulen. Verder de Oostenrijkse Jezuïet Markus Hansiz, die in Wenen naar fameuze buitenlandse voorbeelden een „Germania Sacra” begon: er verschenen drie foliodelen van (1727-58), waarin de geschiedenis der bisdommen Lorch-Passau, Salzburg en Regensburg wordt behandeld. Hij had relaties met de grote Benedictijnse geleerden van Sankt Blasien.

Het kan bevreemding wekken, dat de Duitse en ook de Zwitserse Benedictijnen er zo lang mee talmde om aan historisch bronnenwerk te beginnen. Toen in het jaar 1683 Mabillon op zijn studiereis Zwitserland en Zuid-Duitsland had bezocht om in de oude kloosters naar middeleeuwse handschriften te zoeken, waren de Benedictijnen nog rechtstreeks aangemoedigd door de grote Mauriner. Doch deze Benedictijnenkloosters gingen in het begin van de achttiende eeuw nog helemaal in het enthousiasme en het activisme van de Barok op. Grote kerkgebouwen en de muzikale opulsting van de diensten lagen hun abten nog zo na aan het hart, dat zij hun monniken geen tijd en gelegenheid gaven om zich methodisch studierend in een verleden te verdiepen, dat tot de noden van het ogenblik in geen betrekking stond. „De architectuur van hun kloosterkerken en de kleurenrijkdom van de schilderijen, waardoor ze verlevendigd werden, moesten een stemming teweegbrengen, waarin men liever met een stel bolwangige bazuinengelen zong en muziek maakte, dan dat men zich rustig en zwijgend wijdde aan een veel geduld vergende studie.”¹⁾ Daar kwam

¹⁾ P. Gall H e e r, Johannes Mabillon und die Schweizer Benediktiner (Sankt Gallen 1938), blz. 431. Zie het gehele, van eer. vérzienende blik getuigende hoofdstuk over „Gründe des Fehlens eines bestimmenden Einflusses Mabillons auf die Schweizer Benediktiner”.

in de tweede helft der achttiende eeuw ongetwijfeld verandering in; toen hebben de Duitse Benedictijnen het tot dan toe verzuimde met snelle schreden ingehaald op een wijze, die bewondering verdient. De pioniers waren, naar het voorbeeld der Mauriners, Karl Meichelbeck in het Beierse klooster Benediktbeuern, die zich door zijn organisatie van het archiefwezen, door de „*Historia Frisigensis*” (twee delen, 1724-29) en door het „*Chronicon Benedictoburanum*” (1754) de ere-titel van de Beierse Mabillon verwierf, en de gebroeders Bernhard en Hieronymus Pez, die als bibliothecarissen in het klooster te Melk werkten. Bernhard's in 1721-29 in zes foliobanden verschenen „*Thesaurus anecdotorum novus*” heeft heden nog waarde en hetzelfde geldt ook nog wel van de „*Scriptores rerum Austriacarum*” (1721-43) van Hieronymus. Met Bernhard Pez kwam in relatie de Keulse Benedictijn Oliver Legipont, die op vele reizen overal bibliotheken doorzocht, maar zijn meeste werken niet zover kon krijgen, dat ze in druk konden verschijnen. Ook zijn grote plan om een geleerd letterkundig genootschap van Duitse Benedictijnen te stichten mislukte. In ieder geval kon hij toch de „*Historia rei litterariae O.S.B.*” van zijn vriend pater Mangold Ziegelbauer in vier banden (Augsburg 1754) laten verschijnen, een boek dat nog heden ten dage geconsulteerd wordt. Het schitterendst onderscheidde zich, gelijk Saint-Germain-des-Prés in de dagen van Mabillon, het klooster Sankt Blasien in het Zwarte Woud, vanwaar in de jaren twintig van de achttiende eeuw jonge priesters naar Saint-Germain-des-Prés, het beroemde werkoord der Mauriners, gezonden werden. Onder abt Gerbert (1764-93) werkte men daar aan een door Gerbert opgezette „*Germania Sacra*” volgens een groots plan, dat door de secularisatie helaas niet geheel uitgevoerd werd. Van de grondigheid der gedane onderzoekingen getuigen nog de negen verschenen delen, waaraan vooral de monniken Herrgott, Neugart en Ussermann een aandeel hadden. Deze laatste noemde men een wandelende bibliotheek.

Ook de leidende figuur in de Berlijnse Verlichting, de boekhandelaar Christoph Friedrich Nicolai, kon onmogelijk anders dan hoogachting en waardering voelen voor de wetenschappelijke ernst, de ideale arbeid en voor de edele menselijkheid, die de monniken van Sankt Blasien in hun hoffelijkheid en openhartige vredelievendheid aan de vreemdeling getoond hadden. In het jaar 1781 had Nicolai het katholieke Zuid-Duitsland bereisd en daarover publiceerde hij twaalf delen reisbeschrijving (1783-96). Uit deze zien we, met hoeveel vooroordelen en aanmatiging een verlichte Berlijner over het katholicisme oordeelde. Niet alleen weet hij op misbruiken te wijzen, maar hij veronderstelt ook zonder reden de laagste motieven voor het werk der ordesgeestelijken. Wij worden daar nog nader over ingelicht door de briefwisseling, die Nicolai van 1782 tot 1787 had met de geleerde bibliothecaris van het klooster Sankt Blasien, de Luxemburgse pater

Ribbele.¹⁾ Deze Benedictijn wist zich bij alle tegenstellingen de meerdere van Nicolai te tonen in rustige waarheidsliefde en principiële trouw; de Berlijner daarentegen is vol van al de hatelijke vooroordelen, die in het protestantse Noord-Duitsland meer dan een eeuwlang tegen de katholieke Kerk gepropageerd waren. Vooral karakteristiek is zijn „Jesuitenriecherei”, waar Goethe hem reeds belachelijk om maakte.

Eindelijk begon men zich in de religieuze orden ook aan de natuurwetenschappen te wagen. Op dit gebied was er heel wat in te halen. Pater Frobenius Forster, die reeds aan de universiteit van Salzburg experimentele physica had gedoceerd, richtte als vorst-abt (sinds 1762) in zijn klooster Sankt Emmeram in Regensburg een mathematisch museum in en deed waardevolle gedachten aan de hand voor de vernieuwing van het onderwijs in physica en astronomie met behulp van natuurkundige experimenten. Pater Forster was op andere gebieden van wetenschap niet minder vruchtbaar; reeds in 1759 was hij tot lid van de toen gestichte Beierse academie der wetenschappen benoemd. In zijn voetsporen trad zijn opvolger pater Coelestinus Steiglehner, de zoon van een chirurg, die een tijdlang hoogleraar aan de universiteit van Ingolstadt was; zijn natuurkundig kabinet daar was een van de rijkst voorziene van Duitsland. Zijn bijzonder gebied was het atmosfeeronderzoek. Als laatste vorst-abt (1791-1812) besloot hij de „gouden eeuw” van Sankt Emmeram.

Vooral de Jezuïeten waren in de laatste twee decennia vóór hun opheffing druk doende om het vroeger verzuimde op het gebied der natuurwetenschappen in te halen. De namen van sommigen hunner hadden in dit opzicht een goede klank. Door zijn geschriften en instellingen trad vooral de mathematicus en astronoom Christian Mayer op de voorgrond. Hij was afkomstig uit Meseritz in Moravië en kreeg in 1752 de leerstoel voor mathematica aan de universiteit van Heidelberg. Hij stichtte de sterrenwachten in Schwetzingen en Mannheim. Op uitnodiging van tsarina Catharina observeerde hij op 23 Mei 1769 in Petersburg de doorgang van Venus. De laatste Jezuïet, die hoogleraar was in Ingolstadt, Johann Helfenzrieder, had reeds in 1722 zijn verhandelingen met een prijs bekroond gezien door de Jablonowsky-stichting in Leipzig en de Beierse academie der wetenschappen. Met veel waardering werd ook gewag gemaakt van de astronoom Max Hell, die geboortig was uit de Hongaarse stad Schemnitz. Hij was betrokken bij de oprichting van verschillende sterrenwachten, in Tyrnau, Klausenburg, Wenen en ten slotte in Erlau. Hij was door zijn geschriften wijd en zijd bekend en reisde op invitatie van de Deense koning in 1768 naar Vardöhus aan de Noordelijke IJszee, om de doorgang van Venus te observeren; daarover schreef hij een uitvoerig dagboek. Van zijn

¹⁾ G. Pfeilschifter, Friedrich Nicolais Briefwechsel mit Sankt Blasien. Sitz.-Ber. der Münchener Akad., Phil.-Hist. Kl. 1935. Hoofdstuk 2. Vgl. onder blz. 221vv.

astronomische jaarberichten (Ephemerides) publiceerde hij zevenendertig delen. Een assistent van pater Hell in Wenen, pater Anton Pilgram, was door zijn „Untersuchungen über das Wahrscheinliche der Wetterkunde” de eerste, die een poging deed om de meteorologie wetenschappelijk te funderen.

Een zeer nadelig gevolg van de achterstand der katholieken op alle gebieden van het culturele leven was, dat de Duitse taal op de onderwijsinstellingen niet beoefend werd. Ten dele was dat overigens ook op de protestantse scholen nog lange tijd het geval. In het algemeen wilde men bij het begin der achttiende eeuw het Duits nog niet als onderwijstaal erkennen. Het gold als te ruw en te onbeschaafd. De meeste nadruk werd nog steeds op het Latijn gelegd, omdat dit de taal der universiteiten en der geleerden was. Voor de ontwikkelde elite gaf men echter de voorkeur aan het Frans, de taal van de hogere kringen, de taal van de goede, verfijnde toon. Op de hogere Karlsschule in Stuttgart was in 1782 de Duitse taal nog niet in het leerplan opgenomen; ook op de beroemde school Schulpforta ontbrak ze daar tot 1808. Slechts langzaam kon in de loop van de achttiende eeuw op de colleges, zowel in protestantse als in katholieke gebieden, de Duitse taal doordringen. Dat de katholieken grote waarde aan het Latijn hechtten, is alleen al begrijpelijk, omdat het de taal der Kerk was.

De Jezuïeten, als onder hun generaal strafgecentraliseerde orde, in wier ratio studiorum de landstaal geen plaats had, wilden slechts node concessies ten gunste van het Duits doen. Toch ontbrak het onder hen ook niet aan paters, die daar op aandrongen. Zij moesten toch zien, hoe hun Franse confraters, heel anders dan zij, in de geestelijke strijd van die dagen een woord mee konden spreken door hun goede Franse stijl. In het jaar 1756 werd bij het begin van het studiejaar in Ingolstadt aangekondigd, dat voortaan de Duitse taal op voet van gelijkheid met het Latijn zou worden behandeld. Opmerkelijk is, dat deze aankondiging met geestdriftige bijval werd begroet. Bijzondere verdiensten voor de Duitse taal verwierven zich onder de Jezuïeten pater Weitenauer en pater Denis. Pater Weitenauer was hoogleraar in de filosofie en de oosterse talen in Innsbruck. Behalve exegetische en catechetische werken schreef hij ook drama's en liederen; die ter ere van de heilige Walburga gaf hij ook in het Duits uit. Met name heeft hij veler dank verdiend door een Duitse vertaling van de Heilige Schrift, door de uitgave van een der eerste spellingboekjes (1764) en door een bloemlezing van gedichten (1768) met een handleiding voor het maken van Duitse verzen. Onder de dichters, van wie hij verzen opnam, bevinden zich Gellert, Hagedorn, Opitz, Logau, Lessing, Ewald Kleist en Geszner.

Intussen was de Weense Jezuïet Michael Denis reeds begonnen nog nadrukkelijker in dezelfde richting te werken. Hij was de leider van de jongere leden der Sociëteit, die hun wensen inzake de her-

vorming van het onderwijs op de Jezuïetenscholen trachtten door te zetten, tegen de ouderen in. Als leraar in de literatuur in de in 1746 gestichte, naar Maria Theresia Theresianum geheten adellijke academie, waar vooral toekomstige diplomaten, ambtenaren en officieren opgeleid moesten worden, was hij op de goede plaats. Hij doceerde daar vijfentwintig jaar lang, van 1759 af, en gaf gedurende tien jaar iedere dag een uur onderwijs in het Duits. In het jaar 1762 gaf hij voor het eerst een „Sammlung kürzerer Gedichte aus den neueren Dichtern Deutschlands” uit, waar nog zes vervolgen op kwamen. Dikwijls trad hij als vaderlands dichter of hofdichter op. Door zijn vertaling van de Engels-Schotse balladen van Ossian van Macpherson (1768-69) en zijn bardenliederen verwierf hij zich verdiende waardering. Dat hij tot de vrijmetselaarsloge behoord zou hebben, heeft hijzelf in zijn testament — hij stierf in 1800 — van de hand gewezen; in dat testament verzekert hij ook, dat hij in de Sociëteit van Jezus, waartoe hij zesentwintig jaren behoord had, „niets dan goede dingen geleerd en genoten had”.

Zelfs al wisten wij niets van deze verklaring, dan zouden wij toch uit de godsdienstige liederen van Denis weten, dat hij een vroom gemoed had, diep geworteld in het geloof der katholieke Kerk. Vooral wanneer men zijn tijd in aanmerking neemt, moet men aan zijn religieuze poëzie bijzondere verdienste toekennen. Het was de tijd, waarin de Verlichting met haar anthropocentrische, deïstisch gekleurde populaire filosofie ook in het katholieke Duitsland begon door te dringen. Karakteristiek is een verregaande uitlating, waarmee de Würzburgse theologieprofessor Franz Berg zich vergaloppeerde, toen hij zich wilde verontschuldigen wegens het niet vervullen van zijn plichten als koorheer: „We zijn er niet om te bidden, maar om te handelen. De religie is slechts een middel om de deugd op te wekken; haar doel is, het algemeen belang te dienen.” ¹⁾ De geestelijke liederpoëzie van de protestanten ging geheel op in een zuiver verstandelijk, lesjes gevend gemoraliseer. Van bidden was nauwelijks nog sprake. Ook de katholieken namen deze toon over. Talrijke liederen uit protestantse gezangbundels werden in de katholieke Kerk overgenomen of door katholieke dichters nagevolgd. Een hervorming van de katholieke religieuze poëzie, die de Barok had nagelaten, was reeds noodzakelijk om aan de eisen van de Duitse schrijftaal te voldoen. Het gevaar lag echter voor de hand, dat ook het op de Openbaring steunende geloof aan de geloofsgeheimen teloor ging, dat het bidden om genade, de rechtstreekse verering van de Heer en Schepper, het medeleven met de goddelijke Heiland zouden worden prijsgegeven. Toen werd Denis de aanvoerder van degenen, die begrepen, waar bij de aanpassing aan de

¹⁾ J. B. S c h w a b, Franz Berg (Würzburg 1896), blz. 105. Vergelijk voor deze beschouwingen R. Gieszler, Die geistliche Lieddichtung der Katholiken (Augsburg 1928).

uiterlijke vorm toch de grens lag, die niet overschreden mocht worden; deze grens verdedigden hij en de zijnen, hoewel zijn ontvankelijke en tolerante Weense aard hem meer geschikt maakte voor een bemiddelende rol. Voor Klopstock en Milton had hij grote verering, hoofdzakelijk wel omdat hij hun positief Christendom wist te waarderen. Dat verhinderde hem niet zijn katholiek geloof duidelijk te belijden. Nadat hij eerst zijn taal en toon op Gellert had afgestemd, wilde hij van katholieke zijde Klopstock en Milton op zijde streven. In het jaar 1774 gaf hij „Geistliche Lieder zum Gebrauche der Metropolitankirche in Wien” uit. Daar vinden wij van hem „Tauet, Himmel, den Gerechten”, dat heden ten dage nog als adventslied in de Duitse kerken wordt gezongen. Denis was het ook, die aan de verduitsing van het „Te Deum” door zijn tijdgenoot, de Sileziër Ignaz Franz, de definitieve vorm gaf, waarin het nog als plechtig loflied („Groszer Gott, wir loben Dich”) door de Duitse katholieken wordt gezongen. De misgezangen „Hier liegt vor Deiner Majestät”, die door Haydn getoonzet werden, zijn ook van Denis afkomstig.

Had de Sociëteit zulke wegwijzers als Denis maar een generatie vroeger gehad, en had zij hun maar eerder gehoor gegeven! Misschien had dan een Maria Theresia zich niet accoord verklaard met de opheffing der Sociëteit! Daarmee hangt echter een in zijn gevolgen even belangrijke achterstand op een ander gebied samen. Ik bedoel het onderwijs in de geschiedenis op de colleges en de universiteiten.

In de ratio studiorum van het jaar 1599, de grondwet der Jezuïetenscholen, was van geschiedenisonderwijs in het geheel geen sprake. Onder de regels voor de leraren der rhetorica was alleen vermeld, dat vanwege de algemene ontwikkeling op vacantedagen of op Zaterdag in het eerste uur geschiedschrijvers of dichters moesten worden gelezen. Dat is te verklaren uit de nadruk, die op de scholastieke filosofie werd gelegd, en uit de hoge waardering van de humanistische vorming. Zodoende werd er op de universiteiten en academies, die onder de leiding der Jezuïeten stonden, geen geschiedenis gedoceerd. Er bestond voor de Jezuïeten alleen een in humanistisch Latijn geschreven, in 1758 te Rome verschenen leerboek van de wereld- en kerkgeschiedenis. De schrijver was een leraar aan het Romeinse college, Horazio Torsellini (Tursellinus). In enkele provincies van de Sociëteit werd het boek ten minste in de catalogus van de boeken opgenomen, die op de gymnasia vanwege de mooie Latijnse stijl moesten gelezen worden. Het was ook in het Frans, Spaans, Engels en Nederlands vertaald en verscheen in de achttiende eeuw herhaalde malen in verbeterde en bijgewerkte drukken.

Zoals de Jezuïeten de betekenis van de nieuwe naties, die het culturele leven steeds meer bepaalden, niet tijdig begrepen en zij dientengevolge vooral in Duitsland de beoefening van de Duitse taal en literatuur verwaarloosden, zo vermoedden zij ook niet tijdig, welke

betekenis de historische synthese voor de vorming van de wereldbeschouwing ging krijgen. In Duitsland springt dit wel zeer in het oog: in de tijd, dat er in Frankrijk gedebatteerd werd over de vooruitgang in de ontwikkeling der volkeren, dat Vico zijn „*Principi de una scienza nuova*” op een geschiedenisphilosophisch systeem opbouwde, dat de Jezuïetenmissionaris Lafitau gedachten over de herkomst der Indianen uit Azië uitsprak, waarmee hij zijn tijd vooruit was, in die tijd gingen de Duitse Jezuïeten er pas na veel aandringen toe over, de geschiedenis op universiteiten en op colleges te laten doceren. Zij beseften ook helemaal niet, hoe zich in de indeling der geschiedenis in perioden de wereldbeschouwing uitsprak, hoe bijvoorbeeld steeds meer de naam verbreid werd, waarmee de eens door de Kerk beheerste periode moest worden gebrandmerkt. Deze naam, de „Middel-eeuwen”, was weliswaar reeds in de vijftiende eeuw opgekomen, toen de humanisten met geringschatting neerzagen op de periode na de Oudheid, die zij als de tijd van een decadent Latijn beschouwden. Dit ongunstig oordeel werd uitgebreid door de protestanten, die de Middeleeuwen als een kerkelijke vervalperiode beschouwden. Grote verbreiding vond de hierop berustende indeling in perioden, die Christoph Cellarius, professor in de geschiedenis te Halle, in zijn tussen 1685 en 1695 geschreven handboeken der algemene geschiedenis gaf. De geschiedenis was daar verdeeld in de „*Historia antiqua*”, „*Historia medii aevi*” (tot aan de val van Constantinopel) en „*Historia nova*”. Deze indeling, die in de plaats kwam van de inderdaad verouderde en ontoereikende indeling naar de vier wereldmonarchieën, kon sindsdien niet meer ter zijde worden gesteld. Valentin Ernst Löscher publiceerde in 1725 een handboek onder de titel „*Die Historie der mittleren Zeiten als ein Licht aus der Finsternusz vorgestellt*”. Nog meer zette zich de naam Middeleeuwen vast, toen Voltaire daarin de periode van de grootste barbaarsheid ging zien.

Hoe totaal anders hadden de Jezuïeten toen de meningen kunnen beïnvloeden, wanneer zij deze benaming door een andere hadden vervangen en aan hun leerlingen deze periode hadden voorgesteld als de jeugdjaren van de door de Kerk opgevoede naties van het avondland! Doch de Jezuïeten hadden voor deze dingen al hierom geen oog, omdat hun Sociëteit van de stichting af in de tijd van het humanisme wortelde en daarin de ideale vorming zag. Zij beseften de betekenis van de ontwikkeling der afzonderlijke Europese naties niet; zij beseften het nergens minder dan in Duitsland. En juist in dat land zou het hun mogelijk geweest zijn de academische jeugd in geestdrift te doen ontvlammen, wanneer ze haar met de middeleeuwse keizertijd de bloei der middeleeuwse Duitse poëzie onder het oog hadden gebracht, het Nibelungenlied, de Parcival en de verzen van Walther von der Vogelweide.

Van al deze dingen was in het nieuwe leerboek van een echt Duitse Jezuïet, de Münchener pater Maximilian Dufrène (1726-30),

niets te vinden. Het viel te loven, dat het in twee talen was geschreven, Latijnse en Duitse tekst tegenover elkaar, en met zijn zes delen aan het studieprogramma der gymnasia beantwoordde. In het derde deeltje behandelt Dufrène onder de titel „Voortzetting der Romeinse monarchie” de tijd van Constantijn de Grote tot de achttiende eeuw, in het vierde de koninkrijken en verdere landschappen van de wereld; dan kwam nog een deeltje over aardrijkskunde en een over kerkgeschiedenis. Ook de Oostenrijkse Jezuïet Franz Wagner behandelt in zijn Latijns-Duitse inleiding op de algemene geschiedenis, bestemd voor de zes klassen van de gymnasia in de Oostenrijkse provincie (1730vv), de Middeleeuwen, in het zesde en laatste deel. Hij gebruikt echter, waarschijnlijk wel opzettelijk, de naam Middeleeuwen niet, maar spreekt over een „Einleitung in die Kaiser-Histori von Carolo Magno bis Carolum VI”. Daarmee was een grote voorsprong van de Duitse protestanten eindelijk ingehaald, althans in zekere mate. Zij bezaten toen reeds verschillende leerboeken van de wereldgeschiedenis voor de gymnasia en de universiteiten, en aan alle philosophische faculteiten was geschiedenis als leervak opgenomen.¹⁾

Van de katholieke universiteiten had als eerste de Benedictijnen-universiteit van Salzburg onderwijs in de geschiedenis laten geven. De dichter Simon Rettenbacher gaf het daar in de jaren 1671-75 nog in combinatie met de ethica. De Jezuïeten gingen er pas toe over onder de drang van de wereldlijke autoriteiten, die voor adel, officieren en ambtenaren colleges over geschiedenis eisten. De eerste universiteit, waar het gebeurde, was Freiburg im Breisgau, toen de universiteit daar, na de Spaanse successieoorlog, opnieuw werd ingericht. De Voor-Oostenrijkse landstanden hadden tot de oprichting van nieuwe leerstoelen besloten, zowel in natuur- en volkenrecht als in geschiedenis, „welke beide wetenschappen de katholieke studenten tot nu toe op antikatholieke universiteiten moesten studeren, met groot gevaar, dat zij dwalingen en slechte beginselen op zouden nemen”. In Freiburg begon als eerste hoogleraar in geschiedenis uit de Sociëteit Gregor Kolb in het studiejaar 1716-17 zijn colleges. Op Freiburg volgde Würzburg, waar in 1720 een speciale leerstoel voor geschiedenis werd gesticht. De vorstbisschop Friedrich Karl von Schönborn had in een studieschema van het jaar 1731 de gronden hiervoor uitvoerig uiteengezet. Hij betreurde het, „dat deze voortreffelijke wetenschap met schadelijke nalatigheid was veronachtzaamd”. Vervolgens werden er professoraten in de geschiedenis ingesteld te Ingolstadt, waar de keurvorst Karl Albert in 1726 het initiatief nam, te Wenen, waar een Jezuïetenprovinciaal in 1728 de eerste was, die de wen-

¹⁾ Zie hierover en over het volgende vooral E. C. S c h e r e r, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten* (Freib. im Breisg. 1927). Ook K. Z i n k e, *Zustände und Strömungen i. d. katholischen Geschichtsschreibung des Aufklärungszeitalters*. Diss. Breslau 1933.

selijkheid bepleitte, verder in 1729 te Graz en in 1736 te Innsbruck.

Omstreeks het midden der achttiende eeuw had men het zover gebracht, dat aan de belangrijkste katholieke universiteiten speciale leerstoelen voor de algemene geschiedenis gesticht waren. Waar dat niet het geval was, werden toch minstens in de juridische faculteit colleges over de geschiedenis van het rijk gegeven. Hiermee hing samen, dat ook voor het onderwijs in geschiedenis aan de gymnasia vooruitgang geboekt was. Ditmaal was het initiatief uit de Sociëteit van Jezus zelf gekomen, nadat de verdienstelijke Franse didacticus pater Joseph de Jouvancy († 1719) in opdracht van de veertiende generale congregatie in 1703 een memorandum had gepubliceerd voor de leraren aan de Jezuïetencolleges, welk memorandum niet zonder invloed bleef. In de ene Duitse provincie na de andere werd geschiedenis als leervak ingevoerd, drie halve uren per week. Op het hierboven vermelde leerboek van Dufrenoy volgden nog meer geschiedenisleerboeken voor de gymnasia. Met dat al kon toch het geschiedenisonderwijs noch aan de gymnasia, noch aan de universiteiten voldoende betekenis krijgen; het ontbrak aan leerkrachten met voldoende vooropleiding en bovendien uitte zich een zekere wantrouwe vrees, dat men op dit gebied te dicht bij de rationalistische ideeën kon komen. De grote historische onderzoekingen, die op het einde der achttiende eeuw in Zuid-Duitsland, vooral in Sankt Blasien, ondernomen werden, gingen ook niet uit van de katholieke universiteiten. Wat men het eerst van de professoren had mogen verwachten, dat zij namelijk in hun colleges in een beperkt aantal semesters een overzicht over de gehele geschiedenis gaven, lag boven hun krachten. In Würzburg eiste de vorstbisschop, dat in twee jaren de gehele geschiedenis behandeld zou worden. Het ontbrak de professoren aan het vermogen tot synthese. Zo bleef ook het enige werkelijk wetenschappelijke werk over de algemene geschiedenis, dat pater Adrian Dauve van 1748 tot 1752 begon te publiceren, onvoltooid. Dauve's opvolger, pater Thomas Grebner, zette het alleen in een compendium voort. De studerende konden geen afgesloten beeld van de historische ontwikkeling krijgen en de ontwikkelde katholieken konden helemaal niet deelnemen aan de zich toen ontwikkelende geschiedenisphilosophische discussies over het historische worden. Het gevolg was, dat zij zich naar de aanhangers der Verlichting wendden. Toen de Jezuïeten in de verschillende gebieden met hun prestaties beneden de wensen der katholieken bleven, trachtte de staat door hervormingen van de studie in te grijpen. Voorbeelden daarvan gaven de Brandenburg-Pruisische universiteit van Halle, in 1693 geopend, die als eerste staatsuniversiteit beschouwd moest worden, en de in 1734 gestichte Hannoverse universiteit in Göttingen. Aan deze laatste kwam vooral de historische wetenschap tot grote bloei en werd Johann Lorenz von Mosheim als de vader der moderne kerkgeschiedenis bewonderd.

Op initiatief van Gerard van Swieten, de leerling van de grote medicus Boerhaave, die uit Leiden naar Wenen was gekomen als professor in de medicijnen en als keizerlijk lijfarts, vaardigde Maria Theresia in 1752 verordeningen uit voor een hervorming van de universiteiten in de Habsburgse monarchie. Deze hervorming was vooral tegen de studieorganisatie der Jezuïeten gericht. Ook op de andere katholieke universiteiten deden de maatregelen van de staat hun invloed gelden. De merkwaardigste van deze maatregelen was de Weense verordening over de inlassing van een extra-jaar om het tekort aan algemene ontwikkeling bij theologen, juristen en medici aan te vullen door lessen in de kerkelijke en profane geschiedenis en in het Grieks. Doch langs deze weg was geen vernieuwing van de katholieke universiteiten te bereiken. Men voelde alleen het bureaucratische ingrijpen van de staat en dit gevoel verhinderde een royale, hartelijke medewerking. De staat critiseerde door kleine uiterlijke voorschriften, waarbij zowel terecht als ten onrechte werd toegeslagen. Met recht kon er heel wat bezwaar worden gemaakt tegen de verdeling der vakken, tegen de onbevoegdheid van jonge ongeschoolde docenten, tegen de snelle wisselingen in het professorenkorps. Maar van de andere kant kon het de Jezuïeten niet ontgaan, dat de eigenlijke bedoeling was hen terug te dringen. Zij verzetten zich er hardnekkig tegen, hun monopoliepositie te verliezen, en zij verdedigden die voet voor voet. Ook aan de gehele opvoeding der Jezuïeten werd aanstoot genomen. Men wilde niets meer weten van hun comedies en toneelstukken in de school. In plaats daarvan moesten redevoeringen over nuttige onderwerpen of gedichten worden voorgedragen. Dat vinden wij voorgehouden in een instructie, die de tot hoofdinspecteur voor de Weense universiteit benoemde Trentenaar Gaspari in 1763 met keizerlijke bekrachtiging uitvaardigde.¹⁾

Inderdaad hadden de Jezuïeten maar al te lang een hoge pedagogische waarde toegekend aan hun Latijnse toneelopvoeringen. In het begin der achttiende eeuw was dat nog te rechtvaardigen: voor de drama's golden nog strenge regels van opvoedkundige waarde en werd nog naar het model van het Franse classicisme de strenge eenheid van tijd, plaats en handeling vereist. Men hechtte toen nog heel veel waarde aan een elegant optreden van de zonen uit de hogere standen en de kinderen werden van jongs af in de stijfste etiquette opgevoed. Die tijd was voorbij, toen Rousseau's „Emile” een bewondering vond, die niet meer te matigen was. Het zou wel denkbaar zijn geweest, dat de Jezuïeten nog andere vormen hadden gevonden om hun zedelijke vermaningen aan de leerlingen voor te houden. Wat ze in hun schoolopvoeringen aan innerlijk gehalte trachtten bij te brengen, was wel aan de tijdsomstandigheden aangepast. Misstanden en dom-

¹⁾ D u h r IV, deel 2, blz. 34.

heden worden in de blijspelen niet zonder humor aan de kaak gesteld: het à la mode gedoe met het dooreenmengen van verschillende talen, de pronkzucht, de genotzucht, de modedwaasheden, het afbeulen van soldaten met de ellendige handel in soldaten, het feminisme en de danswoede, de ridicule ruzies over voorrangskwesties en de titelrage, het formalisme en de corruptie. Men was inderdaad voortreffelijk op de hoogte van al het dwaze, lage en verwerpelijke in de hogere kringen.

Een bijzonder scherpe pen had in dat opzicht pater Franz Callenbach, die in Wetzlar satirische schoolcomedies opvoerde. Zijn pen was niet alleen scherp, maar werd ook bestuurd door een ongemeen medelijden en rechtsgevoel. In zijn „Wurmatia” kon hij niet nalaten de dwaasheid te geselen, dat kinderen, die niet mee konden, naar het klooster werden gestuurd. Hij weet, dat er heel wat geestelijken zijn, wie men hun stand niet aanziet. „Wanneer de geschoren kruin maar onder de gepoederde pruik verborgen is, dan kan de geestelijke heer met geborduurd kamizool en blauwviolette rok paraderen.” In de „Almanach Welt-Sitten-Staat-Marter-Kalender” laat hij de hofpredikant zich verdedigen tegen de verwijten, die hem gedaan worden, en zich troosten met de hofbiechtvader, die zijn naam vergeefs draagt, omdat hij geen biechtelingen heeft. Het meest ontroert hij ons vandaag nog, wanneer hij de ellende der boeren schildert. Dan horen wij geluiden, die voor zijn tijd uiterst ongewoon zijn. De boeren worden vrijwel als martelaren voorgesteld; de heren zuigen de arme wezens uit en bereiden purper uit hun zweet en bloed. Bitter klaagt hij in de satire „Uti ante hac” = „Auf die alte Hack” over de voorkeur voor alles wat buitenlands is:

„Meine Brüder gleich den Affen
Taten sich ins Frembd vergaffen,
Hielten nichts auff’s Vaterland.
Fremde Waaren, fremde Sitten,
olim ward es nicht gelitten,
Hatten schon die Ueberhand.” ¹⁾

De satiren, die anoniem verschenen, stammen uit het tweede decennium der achttiende eeuw. Indien men aan het talent en de vrijmoedigheid van de schrijver vrij baan had gelaten, had hij toen al wel een soortgelijk opzien kunnen wekken als Lessing vijftig jaar later met zijn „Minna von Barnhelm”. Doch pater Callenbach was gebonden aan wat de Sociëteit van hem verlangde en zij legde hem aan banden, vooral door de eis, dat hij het Latijn zou gebruiken, en door hem een paedagogisch doel voor te schrijven. Slechts bij wijze van uitzondering werden er concessies aan het Duits gedaan: door tussenspelen en invoegsels in de volkstaal en vooral door de programma’s

¹⁾ D u h r, o.c., blz. 99.

met uitvoerige inhoudsopgaven, die in het Duits gedrukt werden. De wereldlijke overheden en de vorsten drongen echter op verdere concessies aan. De raad van Solothurn eiste in het jaar 1766 en die van Luzern in 1768, dat er alleen Duitse stukken gespeeld werden. De leiding der orde wilde echter van het Latijn niet afzien. Men behielp zich door enige van de beste nieuwe tragedies van die tijd, zoals die van Anton Claus uit Kempten en die van Ignaz Weitenauer, in het Duits te laten vertalen (Augsburg 1775 respectievelijk 1777). Nadat sinds het midden der eeuw het Duits zich als literaire taal burgerrecht had bevochten, kon men de Latijnse schooldrama's niet meer zo hoog aanslaan als vroeger. De pathetische, schematische tragedies, die maar al te vaak niet door werkelijke dichters vervaardigd waren, maakten wel een stijve indruk. Er behoefde alleen nog maar de steeds grotere tegenzin tegen alles wat klooster of orde was bij te komen, om de smaak voor de schooldrama's in het algemeen als iets ouderwets te gaan beschouwen, waar men zich van afkeerde.

De leiding der orde wilde zich voor de nieuwe literaire smaak niet buigen. In de tijd van haar stichting had de Sociëteit zonder meer het humanisme overgenomen; zij had allerlei middeleeuwse gewoonten, zoals ordedracht en koorbed, prijsgegeven en haar onderwijsinstellingen geheel naar de eisen van het humanisme ingericht. Thans echter wilde zij geen rekening houden met de nieuwe literaire smaak: zij wilde niet horen van enige aanpassing, hoewel zij er in China zover mee was gegaan, dat er bijna een conflict met Rome was ontstaan. Er lag een zekere tragiek in, dat de Sociëteit, althans in haar opperste leiding, niet op de wensen in Duitsland inging en vasthield aan het oude humanisme. Daarmee gaf zij toch in zekere mate voedsel aan de naderende storm. Degenen, die wel begrepen, hoe dit te vermijden was, konden hun wil niet doordrijven. Indien men de schrijvers, in de plaats van die Latijnse schooldrama's, had laten werken aan een wetenschappelijk tijdschrift in het Duits, zou er misschien veel te redden zijn geweest. Doch in Duitsland ging men op in pietluttige kwesties over de bezetting van bepaalde plaatsen, ofschoon men toch het Franse voorbeeld van de „*Mémoires de Trévoux*” voor ogen had. Het plan om een tijdschrift te stichten werd onder de Duitse Jezuïeten herhaaldelijk opgeworpen, eerst in Beieren in 1752, later in Oostenrijk, kort voor de opheffing der Sociëteit. In 1772 legde de laatste provinciaal der Oostenrijkse provincie aan de onder hem geplaatste huizen een plan voor, waarin het uitsluitend gebruik van de Duitse taal voor wetenschappelijke verhandelingen werd aanvaard. Er verscheen echter van de ontworpen publicaties maar een deel onder de titel: „*Beiträge zu verschiedenen Wissenschaften von einigen österreichischen Gelehrten*” (1775).¹⁾ De Sociëteit was toen juist opgeheven. Aan een Duits

¹⁾ D u h r, o.c., blz. 150vv.

missietijdschrift was daarentegen een langere levensduur beschoren. Het was de „Neue Welt-Bott”, door pater Stöcklein in 1726 te Graz gesticht, die het tot 1761 tot achtendertig delen bracht. Het tijdschrift, dat hoofdzakelijk brieven en mededelingen van missionarissen der Sociëteit bevatte, werd veel gelezen en is nog vandaag van grote waarde, niet alleen voor de missiegeschiedenis, maar ook voor de volkenkunde.

Verder ontbrak het in het katholieke Duitsland zo goed als geheel aan algemeen vormende en ontspanningsliteratuur. Toch bestond daar grote behoefte aan. Daarover hebben wij inlichtingen van zeer verschillende zijden. Nuntius Pacca, die van 1786 tot 1794 in Duitsland was, schreef eens: „De Duitse natie houdt er in het algemeen van zich te ontwikkelen, en is graag bezig met lezen, zelfs wel wat te veel voor sommige standen van de maatschappij, die zich alleen met kunst en handwerk moesten afgeven.”¹⁾ Over de oorzaken en gevolgen van het gebrek aan katholieke literatuur wist de geleerde en verziende prefect van de Vaticana, monsignore Joseph Garampi, reeds vroeger te verhalen, toen hij van 1761 tot 1763 in Duitsland rondreisde. Hij constateerde, dat de boekenmarkt overladen was met tendentieuze werken, die over de geschiedenis der pausen meer bleken te weten dan in Italië en zelfs in Rome gebruikelijk was. Daarenboven ontbraken de schrijvers, die bijzondere waarde hechtten aan een elegante en levendige stijl. Met name was ook het gebrek aan goede jeugdboeken in het katholieke kamp te beklagen. Er was eigenlijk helemaal geen literatuur, die op de hoogte stond van de eisen van de tijd. De grote polemische werken in het Latijn werden vanwege hun gebrek aan critische zin en zwaar-op-de-handse saaiheid meestal ook door de professoren ongelezen gelaten. Van de katholieke universiteiten, meende Garampi, was geen verbetering te verwachten, daar zij zich „in een toestand van wetenschappelijke stagnatie” bevonden, terwijl de protestantse universiteiten, „met uitstekende en beter betaalde krachten bezet”, zich in een grote bloei verheugden. Deze universiteiten waren het bolwerk van de steeds toenemende rationalistische stromingen.²⁾

De boekhandel had zijn centrum in Amsterdam, waar reeds sinds verscheidene generaties de vrijzinnige literatuur in hoofdzaak werd uitgegeven. Voor Duitsland was het protestantse Leipzig de voornaamste markt. In Berlijn brachten de „Berlinische privilegierte Zeitung”, later „Vossische Zeitung”, en de „Haude- und Spenersche Zeitung” met voorliefde berichten over Voltaire en Rousseau. De weinige katholieke kranten kwamen alleen als nieuws- en advertentiebladen in aanmerking, terwijl de kranten in protestantse gebieden, zoals in de nabijheid van Mainz de „Neuwieder Zeitung”, met voorliefde honende critiek uitoefenden op de katholieke staten en regerin-

¹⁾ Pacca, Nachrichten über Portugal (Augsb. 1836), blz. 38.

²⁾ I. P. Dengel, Die politische und kirchliche Tätigkeit des Monsignore J. Garampi in Deutschland (Rome 1905), blz. 76vv.

gen, op Kerk, kloostergeest en monnikenwezen. Protestantse boek-drukkers leverden niet alleen kalenders voor het katholieke landvolk, maar zij konden katholieke stichtelijke lectuur en gebedenboeken ook goedkoper drukken dan de drukkerijen in katholieke staten.¹⁾ Daar drukte men behalve gebedenboeken en stichtelijke lectuur alleen werken van dogmatische, canonistische, liturgische, practisch-theologische of scholastiek-philosophische inhoud.

Aldus waren de Duitse katholieken helemaal niet in staat aan de stroom van antikerkelijke en door de Verlichting geïnspireerde geschriften het hoofd te bieden. Men trachtte een dam op te werpen door strenge afsluiting en censuur. Daarmee werd weliswaar bereikt, dat onder de lagere klassen het geloof behouden bleef. De hogere standen echter verlangden nog heftiger naar de verboden vrucht, die hun in een nieuwe bekoorlijke vorm werd aangeboden. De jeugd, tuk op het nieuwe, kon in de leesbibliotheken, die dikwijls door Joden gehouden werden, haar leeshonger stillen met Duitse romans en toneelstukken, met antigodsdienstige en immorele lectuur. Tijdschriften als de „Teutsche Bibliothek”, de Berlijnse „Monatsschrift” en de „Teutscher Merkur”, welke de openbaringsgodsdienst bestreden, waren onder de intellectuelen zeer verspreid. Er viel tegen de geestelijke druk uit het westen en noorden niet meer op te tornen. Al te lang had men er op vertrouwd, het prestige van de Zuid-Duitse Barok, waardoor men vroeger het noorden overtroffen had, nog te kunnen bewaren. Maar een nieuwe artistieke en intellectuele smaak won zegevierend veld. Doordat men te laat waardering toonde voor dingen, die in deze smaak niet afkeurenswaardig waren, wakkerde men het gevoel van intellectuele achterlijkheid aan. Vooral de ontwikkelde leken werden door dit gevoel aangegrepen en zij gaven de geestelijke orden, die immers de leiding hadden in het intellectuele leven, daarvan de schuld.

Dergelijke gevoelens werden gevoed door juristen, die de pogingen van de staat om zich op kerkelijk gebied te dringen verdedigden tegen de oude kerkelijke privileges. Juristen en politici maakten de vermogens en de inkomsten der kloosters tot voorwerp van hun aanvallen. Zij werden daarbij geholpen door wereldgeestelijken, die de kloosters de uitoefening van de zielzorg betwistten. De Jezuïeten betoonden zoveel ijver om de kansels in de parochiekerken voor hun preken te reserveren, dat ze de bijnaam „Solipsen” kregen (soli ipsi) als lieden die meenden, dat ook in de zielzorg zij alleen alles het best konden behartigen.

Nu ontbrak het overigens bij de Jezuïeten niet aan uitstekende predikanten. Een van de besten, de Trierse dompredikant Franz

¹⁾ Zie hierover L. A. V e i t, *Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jahrhunderts und die Deutsche Kirche. Görresgesellschaft 2. Vereinsschrift 1937* (Köln 1937).

Hunolt († 1740), moeten wij met enkele woorden vermelden. Door zijn edele eenvoud, zijn kernachtige taal en zijn medelijdend hart wist hij op mensen van alle standen diepe indruk te maken. Zijn preken zijn in zes foliodelen gedrukt en herhaaldelijk vertaald. Nog in 1898 verscheen een Engelse vertaling in twaalf delen. De laatste in hedendaags Duits omgezette volledige uitgave verscheen in 1878.

Doch ook ontsporingen van Jezuïeten kwamen voor. De ernstigste was die van de Würzburgse pater Georg Gaar in een onzalig heksenproces, waarbij de Jezuïeten een ernstige achteruitgang demonstreerden ten opzichte van de moed, waarmee eens Friedrich Spee stelling nam, en ten opzichte van hun houding te Rössel in het Ermland. Daar hadden de Jezuïeten zich gekeerd tegen een heksenvervolging, die in 1705 ontstond door de beschuldiging van een vrouw, die voor bezeten doorging. De paters hadden zich toen op het standpunt geplaatst, dat dergelijke verklaringen niets bewezen. In Würzburg volgden ze een andere gedragslijn. Daar was in 1749 de zieke, zeventigjarige subpriorin van het klooster Unterzell, Renata Sengerin, die veel over de omgang met heksen en boze geesten praatte en daarom in haar klooster bedenkelijke verwarring stichtte, wegens toverij onthoofd, waarna haar lichaam verbrand was. Het vorstbisschoppelijke geestelijke gerechtshof, waarin de hoogleraar voor kerkelijk recht van de juridische faculteit zitting had, benevens twee Jezuïeten als bijzitters (dezen hebben echter niet ondertekend), had haar schuldig verklaard en overgeleverd aan de wereldlijke rechters. Nadat de theologische faculteit in een rapport dergelijk duivelswerk voor mogelijk had verklaard en als haar mening had uitgesproken, dat een onderzoek daarnaar (natuurlijk met folteringen) niet ongegrond was, sprak zich ook de medische faculteit voor het bestaan van toverij en toverkunsten uit. Daarna was het vonnis uitgevoerd. Na de onthoofding hield de dompredikant, pater Gaar, een opzienbarende predikatie, die weldra gedrukt werd. Dit gebeurde ook met een tweede preek in de dom, waarin hij de onthoofding wegens toverij als gerechtvaardigd trachtte voor te stellen. De tweede preek is ook nog opmerkelijk, omdat pater Gaar daar het bijgeloof als inleiding tot de toverij veroordeelt en er voor waarschuwt. Daarbij vermeldt hij vele vormen van het oude volksbijgeloof, die wij heden ten dage nog kennen. Bij de beoordeling van deze preken moeten wij overigens niet uit het oog verliezen, dat ook de protestantse diaken Ritter zu Apolda nog in 1748 een preek liet drukken, waarin hij de heksenvervolging voor noodzakelijk verklaarde.¹⁾

Men moet echter met leedwezen constateren, dat de Jezuïeten zich toentertijd niet meer het verdienstelijke voorbeeld van Friedrich Spee herinnerden, die door zijn geestelijke verzorging der ter dood

¹⁾ D u h r, o.c., blz. 315vv.

veroordeelde heksen — misschien wel juist in Würzburg — tot het inzicht was gekomen, dat de door folteringen afgeperste verklaringen geen enkele waarde hadden. Nog meer valt het te betreuren, dat de katholieke universiteit in Würzburg toen niet de gelegenheid te baat nam om aan de heksenprocessen een einde te maken. Wat had zij haar aanzien daarmee kunnen verhogen, en niet alleen haar eigen aanzien, maar dat van alle katholieke universiteiten. Het was de taak der juridische faculteit geweest de toepassing van folteringen voorgoed uit te schakelen, en de medische faculteit had een beslissend woord moeten spreken over de ziekte-toestand van de ongelukkige subpriorin.

De verdienste, aan de heksenwaan in Duitsland de genadestoot gegeven te hebben, komt toe aan de geleerde Münchener Theatijn pater Ferdinand Sterzinger met zijn „Akademische Rede von dem gemeinen Vorurteile der wirkenden und tätigen Hexerei” (1766). Hij had echter tegenstanders, tot wie vooral de Benedictijn pater Angelus März behoorde. Tegen deze en anderen greep hij nog vaak naar de pen om hekserij, bijgeloof en toverij te bestrijden. Bijzonder groot opzien verwekte hij door zijn geschrift over de ontmaskering van de wonderkuren van Gaszner (1774). De laatste terechtstelling van een heks in Beieren en in Duitsland had in 1775 plaats. Daarna volgde er nog een in Glarus in 1782 en als allerlaatste een in Posen in 1793.

Toch waren er in deze tijd ook gevallen, waaraan wij zien, hoe een samenwerking van de geestelijke overheden en de artsen paal en perk kon stellen aan het onzinnige volksbijgeloof. Een afdwaling van het eenvoudig gelovige gemoed, die aan het einde der Middeleeuwen reeds wijd en zijd verbreid was en tot in de achttiende eeuw tevergeefs door de kerkelijke autoriteiten werd bestreden, was de doop van doodgeboren kinderen.¹⁾ Ongelukkige moeders, gepijnigd door de gedachte, dat haar ongedoopte kinderen niet in de hemel zouden komen, deden bedevaarten naar allerlei oorden die daarvoor bekend stonden, om de gunst te verkrijgen, dat de dode kinderen nog eenmaal even tot het leven terugkeerden, opdat ze dan snel konden worden gedoopt. Het was dan zaak nog tekenen van leven bij de kinderen te ontwaren. Handige vrouwen uit het bedevaartsoord legden ze dan tussen vuurpotten in en staken hun een veer in de mond. Bewoog de veer zich, dan beschouwde men dat als een teken van leven en werd snel een nooddoop toegediend. In Duitsland werden om deze reden veel bedevaarten gedaan naar het Heilig Kruis in de kerk der Praemonstratensers in Ursberg (diocees Augsburg). In de tijd van 1686 tot 1720 waren daar vierentwintigduizend doodgeboren kinderen voorwaardelijk gedoopt. In 1720 kreeg de bisschop van Augsburg de opdracht van de Congregatio S. Officii in Rome om daartegen op te treden. Toen dit

¹⁾ Ook vermeld bij J. B. Thiers, *Traité des superstitions* (Paris 1712) I, blz. 50.

aanleiding gaf tot protesten, liet de bisschop, Joseph landgraaf van Hessen, een onderzoek instellen naar de echtheid van de levenstekenen, die men meende te bespeuren.

De Augustijner koorheer Eusebius Amort uit het stift Polling, dat toen zijn hoogste bloei beleefde, werd met dit onderzoek belast. Amort genoot een verdiende reputatie als theoloog en had zich zeer verdienstelijk gemaakt voor een critische zuivering van het religieuze volksleven. Hij nam een arts en twee chirurgen mee naar Ursberg. Het resultaat van het onderzoek was, dat wat men in Ursberg meende te zien, geen zekere en onbetwifelbare tekenen van een teruggekeerd leven waren.¹⁾

In de stiftskerk te Polling wordt Eusebius Amort in zijn graf-schrift geprezen als de „scherpste verdediger en bewaker van de gezonde geloofsleer en onoverwonnen bestrijder van onechte vroomheid en van ieder bijgeloof”. Men kan een dergelijk oordeel goed begrijpen, wanneer men zijn veelzijdige activiteit overziet.

Amort streed nog op vele andere manieren tegen het ongelouterd volksgeloof. Hij werkte daarin samen met zijn bisschop Joseph van Hessen, maar ook met diens secretaris, de weinig beminde Bolognees Johannes de Bassi. Hij wilde daarvoor ook de steun van Rome verkrijgen, vooral van de secretaris van de Congregatie van de Index, de Dominicaan Augustinus Richini. Overeenkomstig een wens van paus Benedictus XIV zond hij deze een lijst van misbruiken, die afgeschaft dienden te worden. Deze lijst is jammer genoeg niet meer te vinden. In Rome had men in die dagen talrijke andere en grotere moeilijkheden te overwinnen en daarom liet men de zaak vallen door haar aan de bisschoppen over te dragen. Dientengevolge wendde Amort zich tot zijn bisschop, die de kwestie in een diocesane synode ter sprake wilde brengen. Zover kwam het echter niet. Daarvoor waren de meningen onder de geestelijkheid te zeer verdeeld. Amort had felle tegenstanders, bij wie hij onder verdenking stond van te veel toegeeflijkheid ten aanzien van de Verlichting. Het enige wat gebeurde was, dat er in het jaar 1764 een nieuw „Rituale Augustanum” werd samengesteld, dat opmerkelijk is als een van de eerste katholieke Duitse pogingen om een standpunt te bepalen tegenover de geest van de Verlichting. Het rituale zocht een soort midden te houden tussen de twee stromingen. Het bevredigde Amort niet, omdat er een reeks benedicties gehandhaafd was, die hij verwijderd had willen zien.

In samenwerking met zijn bisschop ijverde Amort verder voor een betere priesteropleiding, waarnaar overal verlangend werd uitgezien. Reeds Bartholomäus Holzhauser had in 1640 naar het voor-

¹⁾ G. Rückert in „Volk und Volkstum”, Jahrbuch für Volkskunde II (1937), blz. 343vv. — Voor het volgende vergelijkte men in hetzelfde deel van dezelfde schrijver de verhandeling „Brauchtum und Diözesanrituale im Aufklärungszeitalter (blz. 297vv).

beeld van Bérulle een vereniging van gemeenschappelijk levende wereldgeestelijken gesticht. Deze Bartholomieten leidden de seminaries in Mainz en Würzburg. Doch alleen in Ingolstadt kon men opmerkelijke resultaten boeken. De bisschop van Augsburg was niet voldaan over de opleiding, die de Jezuïeten in Dillingen gaven. Hij meende, dat deze niet meer aan de eisen van de tijd beantwoordde, en stichtte in 1747 een nieuw seminarie in Pfaffenhausen. Amort schreef voor het onderwijs op het seminarie verscheidene leerboeken en ascetische werken. Hij raakte daarbij echter in een tegenstelling met de Jezuïeten, hetgeen hem het bereiken van zijn doel niet gemakkelijker maakte. Ofschoon Amort in zijn filosofie aanvankelijk Cartesiaans georiënteerd was en zijn „Theologia eclectica” in Rome geen weerklank vond, was toch zijn kerkelijke gezindheid boven alle twijfel verheven. Dat bewees hij, toen hij op hoge leeftijd een brief tegen Febronius schreef.

Van de hand van Amort hebben wij nog een omvangrijk werk over de aflaten en een opzienbarend geschrift over de visioenen van de Spaanse non Maria de Agreda († 1665). Hij kenschetste de visioenen als „dromerijen” en „vrouwen sprookjes”, waarmee hij scherpe tegenspraak uitlokte. Er was toen in het diocees Augsburg ook een mystica, de Franciscanes Kreszentia Hösz uit Kaufbeuren († 1744). Zij had een bijzondere devotie voor Jezus in de gevangenschap, de zogenaamde „elender Heiland”, en werd door vele hoge persoonlijkheden schriftelijk om raad gevraagd. Spoedig na haar dood moest Amort in opdracht van zijn bisschop een onderzoek instellen, omdat tegen haar verering bezwaren waren gerezen. Dat deze dochter van arme wevers, die op het laatst overste in Kaufbeuren was, als een heilige had geleefd, kon in geen enkel opzicht in twijfel worden getrokken. Doch evenals de leden van de commissie van onderzoek liet ook Benedictus XIV zich kritisch uit over Kreszentia's visioenen, vooral over die van de Heilige Geest. Zij had verteld, dat Hij haar was verschenen in de gedaante van een schone jongeling, gelijk Hij toen op de afbeeldingen werd voorgesteld. Dergelijke afbeeldingen werden toen door de paus verboden.¹⁾ Zij behoorden tot die vrome curiositeiten van de barokperiode, welke in afbeeldingen van die tijd veel voorkomen, zoals ook de voorstelling van het slapende kind Jezus met de doodskop en de martelwerktuigen.²⁾ Deze dingen beantwoordden aan de naïeve volkssmaak van die dagen en wij behoeven er ons niet meer verontwaardigd over te maken dan bijvoorbeeld over de pruik en de stijve kledij van de ceremonieus opgevoede kinderen uit de burgerlijke en adellijke families. In ieder geval raakte ten gevolge van deze bezwaren het proces voor de zalig-

¹⁾ Vgl. A. Schroeder in Helmling, Hagiographischer Jahresbericht 1903 (Kempten 1904).

²⁾ F. Zoepfl in „Volk und Volkstum”, Jahrb. f. Volkskunde I (1936), blz. 147vv.

verklaring voor geruime tijd op de lange baan. Pas in 1900 eindigde het met een positief resultaat.

Naast Eusebius Amort was er nog een andere Augustijner koorheer, die onder invloed van zijn tijd en omgeving in het oosten uitmuntend werk verrichtte op het gebied der volksopvoeding. Het was de hervormer van het katholieke lager onderwijs Johann Ignaz Felbiger, in 1724 in GroszgLlogau geboren en sinds 1758 abt van het stift Sagan van de Augustijner koorheren. Toen na afloop van de zevenjarige oorlog het bezit van Silezië voor Frederik II verzekerd was, nam Pruisen de organisatie van het lager onderwijs ter hand. Een in 1763 uitgevaardigd „General-Landschul-Reglement” schreef de algemene leerplicht voor. De schoolmeesters moesten een examen afleggen en de leerlingen kwamen onder een dubbel toezicht, dat van de plaatselijke geestelijken en van de superintendents en inspecteurs.¹⁾ Weldra ging men ook over tot de stichting van enkele kweekscholen voor onderwijzers en de bouw van scholen. De abt van Sagan wist deze initiatieven op gelukkige wijze op te vangen. Hij nam de schoolhervorming voor de katholieke scholen in Silezië en het graafschap Glatz ter hand. Daarvoor had Felbiger het „General- und Landschul-Reglement für die Römisch-Katholischen” uitgewerkt (1766). Hij is vooral de grondlegger van een planmatig godsdienstonderwijs op de lagere school. Daarbij bevorderde hij het gebruik van de katechismusedmethode in het klassikale onderwijs. Maria Theresia nodigde hem naar Oostenrijk. Daar ontwierp hij het algemeen reglement voor de scholen van 2 December 1774 en vond hij een nieuw arbeidsveld als schoolorganisator, totdat Joseph II hem in 1782 als „Oberdirektor des Normalschulwesens” ontsloeg en naar de proosdij in Pressburg verbande. Daar stierf hij korte tijd later in 1788. Van Felbiger is de eerste katholieke Duitse schoolbijbel afkomstig, alsook de Oostenrijkse eenheidskatechismus van 1777. Reeds in 1765 was door een zijner medewerkers, prior Benedikt Strauch, de Saganse katechismus gepubliceerd.

Men ziet, dat het in de Duitse kloosters toch niet aan de krachten ontbrak, die bereid en competent waren om aan de eisen van de tijd te voldoen, voor Kerk en beschaving. Wel echter ontbrak het in de Kerk zelf maar al te zeer aan leiders, die de richting wezen en aanwijzingen gaven voor de werkzaamheden, die verricht moesten worden. Slechts op individuele prestaties kunnen wij wijzen, vooral voor de opheffing van de onderste lagen van het volk, waarvoor meestal slechts in de oude trant gezorgd werd met aalmoezen en volkszielzorg. Wanneer op deze weg was voortgegaan, had er zeker meer bereikt kunnen worden. De tijdsomstandigheden werden daarvoor echter steeds ongunstiger. Over de barokke vroomheid, die zich uitte in het

¹⁾ Vgl. W. M o o g, *Gesch. der Pädagogik III* (Leipzig 1933), blz. 127vv.

volksleven en in stille kloosters, maar ook in de stralende pracht van de rocokokerken, in bruisende orgelmuziek en kleurige processies, begon spoedig een ijzige wind te waaien, die niet alleen aan vele kloosters een plotseling einde bereidde, maar ook de oude pijlers van de uiterlijke macht deed breken, welke sinds de godsdienstoorlogen weer hersteld waren. Want spoedig volgde de secularisatie der geestelijke territoria, die zich in Duitsland nog staande hadden gehouden. Met deze werden ook de katholieke universiteiten opgeheven.

Deze katholieke universiteiten hadden helaas niet de taak kunnen vervullen, die zij toen op zich hadden moeten nemen. Er had van hen gevraagd mogen worden, dat vooral zij de tekenen van een nieuwe tijd in de ontwikkeling van het geestelijk leven hadden verklaard. Zij hadden die een plaats moeten geven in het oude theologische en intellectuele bezit en de afweer en de assimilatie redelijk moeten verdelen. Van de Duitse universiteiten was die van Göttingen, in 1737 gesticht, de eerste waar de tekenen van de nieuwe geest te bemerken waren. Deze toonden zich in een voorkeur voor het methodisch experimenteel en inductief onderzoek en in een geringere aandacht voor de speculatieve vakken. De mathematisch-natuurwetenschappelijke vakken namen de eerste plaats in; doch ook de klassieke philologie en de historische en positieve rechtswetenschap werden met een bijzondere voorkeur bevorderd door de inrichting van studiebibliotheken, laboratoria en instituten voor gespecialiseerd onderzoek. Men wilde zijn wereldbeschouwing niet betrekken van en zich laten onderwijzen door een filosofie, die volgens oude tradities was overgeleverd. In plaats daarvan trad een verfijnd humanisme, dat de idealen van het ware, goede en schone nastreefde, zoals het door Shaftesbury werd voorgedragen en later door Winckelmann in de vorm van een nieuw classicisme, dat tot de Grieken terug wilde gaan. Dat was de nieuwe beschaving, die door de nieuwe universiteiten via de academisch gevormde intellectuelen gepropageerd en verbreid moest worden in plaats van een wereldbeschouwing, die op het Christelijk geloof was gefundeerd.

Het was de taak der katholieke universiteiten geweest om zowel de achterstand in de nieuwe onderzoekingsmethoden in te halen als de leerlingen, nadat zij het praktische leven waren ingegaan, door toepasselijke publicaties te blijven beïnvloeden. Daarbij moest vooral aan de Christelijke wereldbeschouwing een nieuwe intellectuele onderbouw worden gegeven. In de geschiedenis van de Europese wetenschap, in de tradities van Middeleeuwen en Renaissance was er voor deze nieuwe onderbouw menige waardevolle steen te vinden geweest. Het ontbrak de katholieke beoefenaars der wetenschap echter aan die hoge en vurige energie, waarmee eens Thomas van Aquino en zijn tijdgenoten het weten van Aristoteles opnieuw verwerkt hadden, om het tot de grondslag van een universele Christelijke beschaving te

maken. Wat deze achttiende-eeuwers uit het verleden overgeleverd kregen, kwam sommigen voor als een onaantastbare traditie, waar nauwelijks iets nieuws aan toe te voegen was, anderen als ballast, die in zijn geheel voor het nieuwe weten moest worden prijsgegeven. Er was geen spoor van frisse, gezamenlijke durf om het oude te verjongen en het nieuwe in een moedige synthese op te nemen. Zo werden de naar wetenschap hongerende tijdgenoten niet bevredigd en slaagde men er niet in de oud geworden maatschappij te vernieuwen in het teken van de oude, onvergankelijke grondgedachten van het Christendom. Sinds lang was men al gewoon aan de leiband van de absolutistische katholieke hoven te lopen, toen in de pruikentijd meer dan ooit. De Jezuïeten waagden het toen hoogstens in hun schooldrama's bedekte critiek uit te oefenen onder een mom van geleerdheid en literatuur. Niemand waagde het openlijk met de moed van een belijder uit te gaan van de eenvoud van het oer-Christendom en aldus de roep van Rousseau om terugkeer naar de natuur op te vangen en in Christelijke zin gewijzigd te interpreteren. Zo zou men aan de mensen het ideaal van een bescheiden, Christelijke levenshouding hebben kunnen voorhouden. Ook had men van de Christelijke naastenliefde uit kunnen gaan om tegen de wrede strafprocedure te ijveren. Maar ook voor een dergelijke strijd tegen de misbruiken in het rechtswezen was de moed niet te vinden. In plaats daarvan werd het aan degenen, die de Christelijke wereldbeschouwing vaarwel hadden gezegd, overgelaten om zich als leiders van de vooruitgang op te werpen en de aanhangers van het geloof in de Verlossing als vertegenwoordigers van de achterlijkheid te smaden.

De historicus is echter het minst van al geroepen om aan te klagen. Veeleer is het zijn taak de tijdsomstandigheden te doorgronden en te waarderen en op grond daarvan alles aan te voeren wat verklaren en verontschuldigen kan. Hij mag vooral ook niet nalaten te wijzen op de pogingen die gedaan werden, ook al hadden ze geen succes. Als we dit standpunt innemen, moeten wij deze tijd van de Verlichting voor de katholieke leiders beschouwen als een tijd, waarin zij worstelend moesten pogen oud en nieuw te verbinden. Wanneer wij de geestelijke situatie zo zien, dan begrijpen wij ook, dat het moeilijk was in deze gelijktijdigheid van voorwaarts gaan en terugwijken en prijsgeven een eenheid te handhaven. Als wij dat begrijpen, doen wij de verschillende richtingen eerder recht wedervaren, met een open oog zowel voor hun positieve als voor hun negatieve hoedanigheden.

Dit geldt vooral, wanneer wij onze blik werpen op de geestelijke strijd van de scholastiek, waarbij de worsteling om de wereldbeschouwing en om een principiële houding tegenover de tegenstander vooral tot uitdrukking kwam. Wij volgen daarbij vooral de Jezuïet Bernhard Jansen, die uit een groter geheel van onderzoekingen enige publicaties

deed, welke onze dankbaarheid verdienen.¹⁾ Als woordvoerders treden bijna uitsluitend leden van de religieuze orden op, meestal professoren aan scholen van de orden of aan universiteiten. Daaruit is te verklaren, dat de tradities in het filosofisch onderwijs van de betrokken orde meestal een belangrijke invloed hadden op de meningen, die door de professoren vertegenwoordigd werden. Deze tradities immers kwamen niet geheel overeen, ook al wilde men in grote lijnen wel aan de scholastiek vasthouden als het door de Kerk overgeleverde leersysteem, ook al beschouwde men een aanvaarding van de Openbaring als vanzelfsprekend. Doch juist in de achttiende eeuw traden steeds groter wordende verschillen aan de dag bij het stelling kiezen tegenover de wetenschap, die de Openbaring verwierp. De Dominicanen vormden de streng conservatieve groep. Van de prachtige speculatie van hun Thomistische leer wilden zij niets prijsgeven, in het bewustzijn, dat in de totaliteit van het systeem geen filosofie met de hunne te vergelijken was. Aan deze gesloten totaliteit meenden zij alles ondergeschikt te moeten maken. Zij verdedigden ook het verouderde antiek-middeleeuwse wereldbeeld en sloten zich af voor de vooruitgang der natuurwetenschap. Ook de Franciscanen volgden in het algemeen deze richting.

Bij de Benedictijnen daarentegen valt omstreeks het midden der achttiende eeuw een duidelijke koersverandering te bespeuren. Zij begonnen aan de Benedictijnenuniversiteit van Salzburg met de invoering van proefnemingen, mathematica en tevens van het Duits als onderwijstaal. Welk een belangrijke rol daarin pater Frobenius Forster speelde, de latere vorst-abt van Sankt Emmeram in Regensburg, hebben wij hierboven reeds vermeld.²⁾

In de strijd tussen de oude en de nieuwe richting werd die, welke naar de Verlichting overhelde, sterk bevorderd door Hieronymus, graaf van Colloredo, sinds 1772 aartsbisschop, die met zijn kerkelijke hervormingen nog scherper ingreep dan Joseph II. De verlichte denkbeelden werden van de universiteit van Salzburg uit vooral in Beiers-Oostenrijkse Benedictijnenkloosters verspreid.

Tegen de scholastiek ijverde onder de Benedictijnen al vroeg de temperamentvolle tegenstander van het Thomisme, pater Ulrich Weisz van de rijksabdij Irrsee, in zijn „Liber de emendatione intellectus”, dat in 1747 in Kaufbeuren werd gedrukt. Zijn meningen werden in details dikwijls door Descartes, Locke en Wolff bepaald.

¹⁾ Wij wijzen vooral op de volgende artikelen van Bernhard J a n s e n: „Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung”, *Scholastik* XI (1936), blz. 1-51; „Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17./18. Jahrhunderts”, *ibid.* XIII (1938), blz. 49-71; „Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts”, *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 51 (1938), blz. 172vv, 344vv, 435vv.

²⁾ Zie boven blz. 197.

Toch kan men begrijpen, dat hij op bevrijdende wijze bedenkingen tegen het Copernicaanse wereldsysteem wegnam, doordat hij uiteenzette, dat het doel van de Bijbel niet was onderrichting over natuurwetenschappelijke vraagstukken te geven, en dat de heilige boeken over vele dingen slechts in de taal van het volk spraken.

In een dergelijke kritische trant liet zich ook de Piarist Florian Dalhorn uit. Als Piarist was hij aan geen ordestradities gebonden, zoals alle orden van de nieuwere tijd, en als prefect van de bibliotheek en hoogleraar in de filosofie en physica aan de Theresiaanse ridder-academie in Wenen beschouwde hij positief weten als het hoogste goed. Zijn in 1762 te Augsburg gepubliceerd boek „*De ratione recte cogitandi, loquendi et intelligendi*” droeg hij op aan de president van de koninklijke Londense academie, de astronoom Georges Parker. Hij wilde de voetsporen van de Engelse kanselier Bacon van Verulam drukken, die als grondlegger van de moderne ervaringsfilosofie de drogbeelden (idola) van Aristoteles door iets beters wilde vervangen. Evenals dit zijn voorbeeld hoopte de schrijver, echt in de geest der Verlichting, daarmee het geluk en de welvaart van iedere enkeling te bevorderen. Van metaphysica vinden we bij hem niets meer; de religieuze en kerkelijke geest is geheel vervlakt. Zijn oog was verblind door het licht der Verlichting.

Geheel anders lagen de dingen bij de groep van degenen, die van de scholastiek alleen wilden prijsgeven wat in de natuurfilosofie na de schitterende vorderingen van natuurwetenschap, mechanica en mathematica niet meer gehandhaafd kon worden. Zij streefden naar een speculatief, organisch compromis tussen de scholastiek en het moderne wereldbeeld; reeds in de zeventiende eeuw hadden zij hun voorlopers gehad. Als een der eersten was de wereldgeestelijke Jean Du Hamel voorgegaan. Hij leefde als een heilige en legde als secretaris van de door Colbert pas gestichte academie der wetenschappen in ruim verspreide geschriften een veelomvattende eruditie en wetenschap neer. Als „*Philosophia Burgundica*” oefende zijn „*Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata*” (Parijs 1678) nog lange tijd invloed uit. Hij staat kritisch tegenover de scholastiek en waarschuwt voor onvruchtbare, nutteloze abstracties. Hij breekt een lans voor de atomistische structuur der materie en voor de luchtledige ruimte; zijn rijke weten blijkt vooral in de leer over de levensprocessen. De beweging van de hemellichamen door geestelijke wezens wordt opgegeven. Het was bij het toen geldende wereldsysteem een gewaagde onderneming het standpunt te huldigen, dat noch de onbeweeglijkheid, noch de beweging der aarde met doorslaande bewijzen kon worden aangetoond, doch dat het systeem van Copernicus als hypothese kon worden verdedigd. Du Hamel schreef dat, toen het verbod van Galilei's „*Dialogen over de wereldsystemen*” (1632) nog ten volle van kracht was.

In Duitsland beriep zich de reeds verscheidene malen genoemde Eusebius Amort ¹⁾ in zijn eclectische filosofie op Du Hamel. Zijn „*Philosophia Pollingiana ad normam Burgundicae*” (Augsburg 1730) doet echter verre voor zijn voorbeeld onder. In zijn armoedige metaphysica ontnemt hij in nominalistische zin aan de algemene begrippen hun waarde; op natuurphilosophie en natuurwetenschappelijke onderzoekingen gaat hij echter diep in. Maar doordat hij van de andere kant de positief historische grondslag van de Christelijke Openbaring verdedigt, vertoont zich bij hem een eerste begin van de apologetica, de fundamentealtheologie en ook van een zelfstandige geschiedenis der filosofie. Hoezeer zijn eclecticisme aan innerlijke tegenstrijdigheid lijdt, zien wij wel uit het feit, dat hij de leer van de bloedsomloop van Harvey verdedigt, maar ook pleit voor de opvatting van de onveranderlijke gesternten als intelligenties.

Voor de Jezuïeten was het van geen geringe betekenis, dat zij voor de combinatie van speculatieve en empirische wetenschap een illuster en gezaghebbend voorbeeld hadden in de professor aan het Romeinse college, Joh. Ptolomaeus (Tolomei), die door Clemens XI in 1712 tot kardinaal was verheven. Zijn philosophische colleges, die in het Romeinse college talrijke hoorders trokken, publiceerte hij in 1696 te Rome, onder de titel „*Philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum*”; reeds in 1698 werd het boek te Dillingen-Augsburg nagedrukt.²⁾ Het streven van Ptolomaeus, dat reeds vóór de Verlichting ten voorbeeld gesteld kon worden, moest wel bijzonder noodzakelijk lijken, toen de verstarring der klassieke scholastiek steeds meer verantwoordelijk werd gesteld voor de wetenschappelijke achterstand der katholieken, toen ouders en wereldlijke autoriteiten er bij de Jezuïeten op aandrongen, dat zij hun leerlingen op de hoogte zouden houden van de wetenschappen, die aan de universiteiten van Noord-Duitsland werden beoefend. Vele leden van de Sociëteit hadden zich reeds beziggehouden met experimenten en mechanica, en in de astronomie konden de Jezuïeten in de achttiende eeuw op belangrijke geleerden bogen.

Uit deze dingen is gemakkelijk te verklaren, dat de Duitse Jezuïeten er toe kwamen talrijke schoolboeken te schrijven, waarin een oppervlakkige filosofie gepaard ging met min of meer gelukkige pogingen om een compromis te vinden tussen de scholastiek en het moderne wereldbeeld.

Niet slecht gelukt zien wij die verbinding van scholastieke speculatie en metaphysieke principes met de natuurwetenschappelijke methode in de „*Philosophia rationalis et experimentalis*” (Augsburg

¹⁾ Zie boven blz. 210vv.

²⁾ Men vergelijkte daarvoor vooral nog B. Jansen, „*Philosophia Pollingiana des Eusebius Amort*” in „*Zeitschrift f. kathol. Theol.*” 62 (1938), blz. 568-572.

1785vv) van de professor in de mathematica te Dillingen, Berthold Hauser. Het boek verscheen ook overeenkomstig de smaak van de tijd in duodecimoformaat, in tegenstelling met het ouderwetse folioformaat, waaraan de scholastieke filosofen maar al te zeer verknocht waren. In plaats van spitsvondige speculaties wil de schrijver uiteenzettingen geven, die voor het leven nuttig zijn. Hij geeft ook een historische inleiding, waarin echter de grote scholastieken van de Middeleeuwen helemaal niet genoemd worden; Descartes en Wolff daarentegen worden hooglijk geprezen; in de ontologie wordt echter toch weer Suárez voor een groot deel gevolgd. Wij mogen niet nalaten op zijn credit te boeken, dat hij de directe goddelijke medewerking aan de handelingen der schepselen met beslistheid voorstaat. In zijn tweede deel legt hij, gelijk reeds uit de titel blijkt, de nadruk op een grondige uiteenzetting der natuurphilosophie; daarbij staat hij op het niveau van de natuurwetenschap van zijn tijd en stelt een critisch onderzoek in naar de resultaten van het toenmalige methodische experiment.

Intussen ontbraken onder de Duitse Jezuïeten de meer conservatieve aanhangers der scholastiek niet. Anton Mayr, professor in Ingolstadt, schreef voor theologiestudenten een „*Philosophia peripatetica antiquorum principiis et recentioribus experimentis conformata*” (Ingolstadt 1739), waarin in de essentiële dingen nog de oude scholastieke gedachten worden voorgedragen, die hij dan in overeenstemming zoekt te brengen met de nieuwe experimenten, geheel in de trant van de hedendaagse methode der neoscholastiek.

In de tweede helft der achttiende eeuw wordt dan echter onder de druk van de tijdgeest de scholastieke speculatieve filosofie geheel prijsgegeven; het empirische weten gaat men tegelijkertijd steeds breder en dieper beheersen. Tevens wilde men echter niet te kort doen aan de autoriteit van de katholieke Kerk. Joseph Mangold, professor in Ingolstadt, verwierp zelfs in zijn driedelige „*Philosophia rationalis et experimentalis hodiernis discentium studiis accommodata*” (Ingolstadt 1755) het systeem van Copernicus nog om die reden. Kort daarna, in 1757, werd door de Congregatie van de Index de aanvaarding vrijgelaten.

Het verst distantieerde zich van de scholastiek Sigismund Storckenau S.J., professor in de logica en metaphysica aan de Weense universiteit, met zijn werk in twaalf delen „*Die Philosophie der Religion*” (Augsburg 1775-81, 1785vv). Thomas en Suárez vinden wij bij hem niet vermeld, Descartes, Locke en Wolff echter dikwijls. Deze laatste noemt Storckenau de grootste onder alle dogmatische filosofen. Niettemin tracht hij deïsten, rationalisten en vrijdenkers te weerleggen.

Nadat de metaphysica eeuwenlang de koningin der wetenschappen geweest was, scheen zij thans voorgoed uit haar kring verbannen te zijn. Wie zou toen voorzien hebben, dat men na anderhalve eeuw verzadigd zou zijn van het positivisme en de metaphysica grandioos herrijzen zou?

De afkeer van de metaphysica in de achttiende eeuw is ook uit de

bijzondere Duitse situatie te verklaren. Zij ging voor een „kerkelijke” wetenschap door en het waren ook voornamelijk ordesgeestelijken, die haar doceerden en haar bevoorrechte plaats aan de universiteiten in stand wilden houden. Daardoor werden velen afgestoten. In plaats van de verouderde kerkelijke wetenschap moesten de moderne wetenschappen treden, waarin leken de leiding hadden. En inderdaad nam niet alleen de publicistische productie van de leken steeds toe; zij konden ook prat gaan op grandioze nieuwe ontdekkingen, waarvan niet weinige grote praktische waarde hadden en tot verfijning van het leven bijdroegen. Deze leken predikten, dat weten macht was en dat dit weten ook moest worden voorgezet in overeenstemming met de smaak van de tijd, niet meer in het dode Latijn, maar in de levende landstaal, niet meer in dikke folianten, die maar al te zeer aan kloosterbibliotheken deden denken, maar in prettig klein formaat.

Zo wilde naar het voorbeeld van de Noord-Duitse universiteiten Johann Georg Lori, die Ingolstadt als professor in rechtsgeschiedenis en crimineel recht opgegeven had, in München een academie tot stand brengen, waarin leken het woord zouden voeren en waarvan vooral de Jezuïeten ver zouden worden gehouden. In 1759 werkte hij aan het Münchense hof „in de trant der vrijmetselaars”, zoals hijzelf zegt, aan een keurvorstelijke academie, die vrij moest zijn van alle jurisdictie en vreemde censuur. Pas na de opheffing van de Sociëteit werden Jezuïeten, aan wie tot dan toe de toegang ontzegd was, weer toegelaten. In 1763 werd in Mannheim een Keurpaltsische academie in het leven geroepen; in haar statuten werd de bepaling opgenomen, dat uitsluitend leken en wereldgeestelijken konden worden gekozen.¹⁾

Nadat de door de Verlichting beïnvloede leken, die aan het Weense hof de toon aangaven, de toestemming tot opheffing der Sociëteit van Jezus bereikt hadden en de Jezuïeten niet meer doceerden aan de katholieke universiteiten, werd echter noch voor de universiteiten, noch voor de andere orden de verhouding tegenover de Verlichting een andere; hoogstens in zoverre, dat men nu in overijling het voorbeeld der Noord-Duitse universiteiten helemaal wilde navolgen. Gaarne hoorde men de waarderende woorden, die de Fuldase Benedictijn en regeringspresident Freiherr von Bibra in zijn „Journal von und für Deutschland” (1787) uitsprak: hij zeide, dat de katholieke universiteiten vrijwel overal hun oudgotische dracht hadden afgelegd en een betere, met de smaak van de tijd overeenstemmende inrichting hadden gekregen; weliswaar was hier en daar nog wel het roest van de Middeleeuwen te zien, maar in het algemeen was toch de barbaarse toon, die in de collegezalen geheerst had, verdwenen.²⁾

¹⁾ W. K r a t z, Aus den Anfängen der bayr. Akademie der Wiss. Arch. hist. Societ. Jesu VII (1938), blz. 193, 198.

²⁾ Geciteerd naar M. B r a u b a c h, Die katholischen Universitäten Deutschlands und die französische Revolution. Hist. Jahrbuch 49 (1929), blz. 264.

Indien de voorstanders van een vernieuwing der katholieke universiteiten zich reeds veel eerder hadden laten horen bij de bestrijding van heksenprocessen en folteringen, indien zij daarbij bijvoorbeeld eens de leiding hadden genomen, dan had zich de „Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung”, die sinds 1788 in Salzburg verscheen, reeds daardoor alleen in de katholieke landen een leidende positie kunnen garanderen. Het zou daarvoor ook bevorderlijk geweest zijn, als zij minder twijfel had gelaten aan haar betrouwbare houding tegenover kwesties van geloof en Christelijke Openbaring. In plaats daarvan werd het blad het hoofdorgaan voor de Verlichting in de katholieke gebieden van Duitsland. Zijn medewerkers schepten behagen in een houding, die het rationalisme zeer nabij kwam, en hoonden de bestrijders der Verlichting als obscuranten of onnozele sukkels. Triomfantelijk schreef het blad reeds, dat „de nachtvogels door de aanbreekende dag der Verlichting voorgoed verjaagd waren”,¹⁾ toen het in de verdere uitwerking der revolutie zien moest, dat het te vroeg gejubeld had en voor de revolutie zelf als gevolg der Verlichting aansprakelijk werd gesteld.

Tegelijk echter naderde toen het noodlot voor alle andere kloosters: zij vielen onder de secularisatie, wanneer ze niet opgeheven werden. De storm, die tegen alle kloosters gericht was, was uit het westen komen opzetten. In belletteristische vorm was sinds lange tijd hoon en spotternij over het ideaal van het monniksleven uitgestort. Reeds sinds het einde van de zeventiende eeuw waren Franse romans met cynische beschrijvingen van ontuchtige betrekkingen tussen monniken en nonnen in het Duits vertaald, beginnende met abbé Barrin's „Venus in het klooster” (Keulen 1689). Daarop volgden soortgelijke Duitse verhalen. Ten slotte kwamen de directe aanvallen van de mannen der Verlichting, die in naam van de vooruitgang de verwijdering van de kloosters eisten, welke als oorden van verfoeilijk bijgeloof werden voorgesteld. Met hen werkten in dezelfde richting niet weinige schrijvers, die uit religieuze orden uitgetreden waren, voormalige Benedictijnen, Jezuïeten, Theatijnen, Franciscanen, Capucijnen, Cisterciënsers en Servieten. Hierbij kwam nog het Italiaanse geschrift „Riflessioni”, dat in Venetië de stoot tot de kloosterhervorming had gegeven en waarin de achterlijkheid der katholieke landen vooral aan de kloosters werd toegeschreven.²⁾ In Zwitserland en Beieren werden de artikelen uit dit geschrift in het Duits vertaald of omgewerkt.

Toen Joseph II, spoedig nadat hij de regering geheel had overgenomen, de persvrijheid verruimd had, stroomde er uit Oostenrijk een stortvloed van brochures. De boosaardigste was de „Monachologia” van de Weense mineraloog Ignaz von Born, die vroeger enige maanden bij de Jezuïeten was geweest en later meester van een vrij-

¹⁾ M. Braubach, o.c., blz. 279.

²⁾ Zie boven hoofdstuk I, blz. 53.

metselaarsloge werd. Het geschrift verscheen in Augsburg in 1783. Nog heftiger laaiden de vlammen op door de twaalfdelige „Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz“ (1783-96) van de Berlijnse boekhandelaar Friedrich Nicolai, spottend de paus van de Verlichting geheten.¹⁾ Het overige deed hij nog in zijn orgaan „Allgemeine deutsche Bibliothek“, dat in de eerste reeks honderdachttien delen omvatte. Ook een bisschop greep naar de pen tegen de kloosters, de Poolse dichter Ignaz Krasicki, vorstbisschop van Ermeland, wiens epos „Monachomachia“ in 1782 in het Duits werd vertaald. Naderhand volgde er overigens een „Antimonachomachia“ op. Het hoogtepunt van deze literaire aanvallen op het kloosterwezen werd in de jaren 1780-85 bereikt. Na de maatregelen van Joseph II tegen de kloosters verminderden zij in heftigheid.

Abt Bonifaz Wöhrmüller, die in opofferende arbeid een overzicht heeft samengesteld van deze „literaire stormseinen der secularisatie“,²⁾ onderzoekt in een samenvatting, wat er in deze aanklachten en eisen gegrond is geweest, en geeft vele dingen rustig toe. Deze erkenningen staan echter in een klaarblijkelijke wanverhouding tot de toenmalige mateloze overdrijvingen.

Het zijn ziekteverschijnselen, zoals we die ten dele ook op het einde van de Middeleeuwen kunnen constateren; anderdeels hangen ze met het gebrek aan maat en met de uitholling van het innerlijk in de barokcultuur samen. Ongetwijfeld had men de blik te zeer op de uiterlijke groei der kloosters gevestigd in plaats van op de innerlijke geest, het essentiële. Aan de vorstelijke levensstijl der prelaten kon dikwijls met recht aanstoot worden genomen. De door kloosterlingen beoefende zielzorg keurde maar al te veel goed van de bijgelovige gebruiken onder het volk, die afgeschaft hadden dienen te worden; nu werd aan de aanhangers der Verlichting een schijnbaar recht aan de hand gedaan voor hun verder reikende bedoelingen. De kloosterlingen vergaten het, dergelijke politiediensten in de Kerk zelf ter hand te nemen. In plaats daarvan lieten zij ze door haar tegenstanders verrichten. Wat wij bijvoorbeeld bij de activiteit van Amort gezien hebben, was slechts een uitzondering. Wanneer wij aan de verder bloeiende Sint-Ontkommercultus denken, dan moet als een dergelijke uitzondering ook de Weense Jezuïet Anton Pilgram vermeld worden, die overigens zijn kritisch woord pas na de opheffing der Sociëteit sprak. Deze bekwame chronoloog en meteoroloog snelde zijn tijd ver vooruit, toen hij in zijn „Calendarium Chronologicum“³⁾ kortweg verklaarde, dat de beeltenissen van Sint Ontkommer niet anders dan beeltenissen van de gekruiste Verlosser waren. Een kwaad ding in de

¹⁾ Zie boven blz. 196.

²⁾ „Die literarischen Sturmzeichen der Säkularisation“ in „Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens“, 1927, blz. 12-44.

³⁾ Wenen 1781, blz. 174.

kloosters waren de terecht gelaakte harde kloosterstraffen. In al deze dingen hadden de kloosters heel wat te leren van hun tegenstanders en bespotters. Er dreigde echter het gevaar, dat de eigenlijke gezonde kiem van hun ideaal werd prijsgegeven. Want onder de indruk van de hoon en spotternij begrepen velen niet meer, waar eigenlijk hun ideaal lag, en verlieten het klooster. Ten dele sloten zij zich bij de mannen der Verlichting aan en gooiden hun gehele geloof overboord.

Onder de uit hun klooster getreden monniken is Eulogius Schneider een der bekendsten. Men kan overigens niet zeggen dat hij iemand was, aan wie eens het echte ideaal van het kloosterleven voor de geest had gestaan. Toen hij zich in 1777 als eenentwintigjarige jongeman bij de Franciscanen in Bamberg liet opnemen, wilde de dichter, die zonder werk of beroep was, daar een onderdak vinden. Gelijk zovele kloosters begingen ook de Franciscanen een ernstige vergissing door zo iemand zonder roeping zonder meer op te nemen en hem zelfs na korte tijd het ambt van lector toe te vertrouwen. Toen het hem duidelijk werd, dat hij zich in het klooster niet lang meer zou kunnen handhaven, verzocht hij te worden opgenomen in het eigenaardige college van hofpredikanten, dat hertog Karl Eugen van Württemberg — die vroeger tot de katholieke Kerk was overgegaan — in Stuttgart uit verlichte kloostergeestelijken bijeenbracht. Met hun hulp wilde hij een Duitse liturgie uitwerken en een assimilatie van de confessies teweegbrengen. Doch Schneider, de ex-monnik, die met Voltaire en Rousseau dweepte, trad ook in Stuttgart te radicaal op en was blij, dat hij na twee jaar als docent in de „schöne Wissenschaften” aan de keurvorstelijke universiteit van Bonn kon komen, die door Maximiliaan Frans van Oostenrijk, de broer van Joseph II, in 1784 gesticht was om de geest der Verlichting te dienen. In Bonn gaf Schneider door zijn onkiese gedichten een dusdanige ergernis, dat hij ook daar ten slotte moest verdwijnen. Nu begaf hij zich in het kamp der Franse revolutionnaires aan de zijde van de constitutionele bisschop Brendel in Straatsburg. Nadat hijzelf als aanklager bij een revolutietribunaal een dertigtal mensen op het schavot had gebracht, viel in 1794 zijn eigen hoofd te Parijs onder de guillotine. Eulogius Schneider was dus niet meer dan een verongelukte student, die zijn geluk zocht in de clericale loopbaan en daarbij klaaglijk schipbreuk moest lijden.

Er waren wel katholieke leken, die nieuwe wegen wilden wijzen, waarlangs aansluiting zou te vinden zijn bij de geest der Verlichting. Doch kerkelijke zin speelde bij hen geen enkele rol meer, afgezien van enkele weinigen, die zich in de vroegste periode in goed vertrouwen bij de vrijmetselarij aansloten. Wij vinden dergelijke mensen in Wenen, waar een Oostenrijks-Nederlandse reguliere loge bestond, wier eerste grootmeester de praktizerende katholieke markies Gages was. De stoot werd vanuit het Oostenrijkse België gegeven, waar ook katholieke geestelijken tot de loges hadden behoord. De latere gemaal van Maria

Theresia, hertog Frans Stephanus van Lotharingen, had zichzelf reeds vroeg in Holland bij de geheime bond aangesloten.¹⁾ Ook in het overige katholieke Duitsland moeten enige katholieke geestelijken tot de vrijmetselarij behoord hebben. Een verdere uitbreiding werd toen belemmerd door de verboden der pausen en die van de katholieke hoven in Heidelberg (1737) en Wenen (1743). Vooral in Wenen echter bleef deze belemmering gering; pas een edict van Joseph II uit het jaar 1789 had wat meer effect. Tijdelijk nestelde zich in Wenen een met de vrijmetselarij verwante organisatie, de orde van de Goud- en Rozenkruisers, zo genoemd naar het symbool van de roos met kruis, ook Jezusorde geheten. In deze orde, waarin de Bijbel alleen als richtsnoer beschouwd werd, meenden velen de steen der wijzen te vinden. Doch tot een betekenis als in Berlijn onder Frederik Willem II kwamen de Rozenkruisers in het zuiden niet.

Een zeer eigenaardig verschijnsel waren de Illuminaten, die van het katholieke Beieren uit werkten. Deze geheime bond was gesticht door Adam Weishaupt, die sinds 1772 als professor in het kerkelijk recht aan de katholieke universiteit van Ingolstadt doceerde. De aan de leden voorgehouden doeleinden moesten zijn: humaniteit en zedelijke zelfvervolmaking door de beoefening van de wetenschap en de wijsheid. De stichter had daarbij de leiding als een soort generaal van een orde. Het nevelige humaniteitsideaal der Illuminaten deed denken aan de vrijmetselarij; ook de indeling der leden in verscheidene klassen, later graden. De orde van Weishaupt zou de Kerk moeten vervangen, ten einde betere mensen te kweken en de deugd en de wijsheid te doen zegevieren over de domheid en de boosheid. Weishaupt poogde de bitter gehate Jezuïetenorde nog te overtreffen door een zeer scherpe verplichting tot gehoorzaamheid, met een maandelijks schriftelijke biecht en de verplichting om de andere ordeleden te bespionneren. In een eerste statuut van 1779 werden, als laagste klasse, novicen vermeld, die door geestelijke oefeningen zichzelf moesten opvoeden. In de tweede klasse werden de leden, Minervalen (leerlingen van Minerva), met een plechtig ritueel opgenomen, terwijl de leden van de derde graad, de geillumineerde Minervalen, geen ritueel meer van node moesten hebben. Speciale ordebenamingen waren aan de katholieke orden ontleend. In een nieuwe benaming van de maanden liep men op de Parijse revolutionairen vooruit. Een tweede statuut van 1782 bracht de bond ook uiterlijk dicht bij de vrijmetselarij. Dit statuut werd echter niet meer geheel uitgewerkt. Er was op vier mysteriegraden gerekend, waarvan er slechts twee nauwkeuriger omschreven werden, die van de regenten en die van de priesters met wit priestergewaad. De verplichting tot de strijd tegen intolerantie en despotisme werd scherper uitgesproken; door de wijsheidsleer der

¹⁾ Zie boven hoofdstuk II, blz. 106.

I.O. (Illuminaten-Orde) zouden vorsten en staten niet meer noodzakelijk blijken. Het spreekt vanzelf, dat dit bij de regeringen niet meer in goede aarde viel. Niettemin hebben veel dragers van beroemde namen een tijdlang tot de bond behoord, niet alleen Goethe en Herder, de hertogen Ferdinand van Brunswijk, Karl August van Weimar en Ernst van Gotha, aan wiens hof Weishaupt ten laatste zijn toevlucht zocht, en graaf Stolberg van Neuwied, maar ook de katholieken Karl Theodor von Dalberg, toenmaals Keurmainzer stadhouder in Erfurt, en de postmeester-generaal Karl Anselm von Thurn und Taxis in Regensburg. Keurvorst Karl Theodor van Beieren wilde helemaal niets van de Illuminaten weten en hij werd in deze houding gestijfd door zijn biechtvader, de ex-Jezuïet en Rozenkruiser pater Frank. Hij beschouwde hen als een „revolutionnaire en atheïstische coterie” en zorgde er voor, dat de orde ontbonden werd.

Het was echter een lid van de orde der Illuminaten, tevens van een vrijmetselaarsloge, die er zich op beroemen kon, dat hij in het katholieke Oostenrijk een eind had gemaakt aan de toepassing van de folteringen. Deze man was Joseph Sonnenfels, de leider van de aanhangers der Verlichting in Wenen. Zijn grootvader was rabbijn in Berlijn geweest; zijn vader, die eerst Lipmann heette en zich daarna Wiener noemde, liet zich in Moravië dopen. De zoon werd in Wenen onder de naam Von Sonnenfels in de adelstand verheven. Gedeeltelijk door zelfstudie had hij zich een buitengewoon grote ontwikkeling weten te verwerven, die hem veroorloofde met de verlichte schrijvers en geleerden van zijn tijd te wedijveren. In de brieven over literatuur van de Berlijnse schrijver Nicolai kwam een zin voor, waarin werd gezegd, dat in Oostenrijk geen enkele zelfs maar draaglijke schrijver was te vinden. Deze bewering prikkelde de eerbij van Sonnenfels. Nadat hij tot hoogleraar in de staatswetenschappen aan de Weense universiteit was benoemd, zocht hij op het gebied van zijn vak, maar ook in de literatuur een leidende rol te spelen. De Engelse en Franse verlichte schrijvers, vooral Rousseau, waren zijn voorbeelden. Toen in de Codex Theresianus de doodstraf, ook die op de folterbank, bleef gehandhaafd, ofschoon ze in Pruisen reeds in 1740 was afgeschaft, kwam hij in het geweer. In een rapport, dat in 1775 te Zürich gedrukt werd, pleitte hij met zoveel nadruk voor de afschaffing van de folteringen, dat ze inderdaad in 1776 in Oostenrijk werden opgeheven. Toch sloot Sonnenfels zich in zijn argumentatie hoofdzakelijk bij Beccaria aan. Toen Van Swieten hem een plaats had gegeven in de commissie voor boekencensuur, vatte hij dat als een welkome gelegenheid aan om, wedijverend met Lessing, de nieuwe literaire smaak te verbreiden. Rusteloos was hij nog lange tijd in Wenen werkzaam. Als rector van de universiteit in de jaren 1794-96 steeg hij in aanzien. Onder Frans I werkte hij vooral aan de heruitgave van de nieuwe wetboeken. Met name stamt van hem het tweede deel van het wetboek

van strafrecht. Hij ging door voor een van de belangrijkste helpers van de Josephinistische Verlichting, die toen haar zegetocht door de katholieke Duitse landen was begonnen. De schrijver van de „*Monachologia*” was een bijzondere vriend van hem. Door dichters, schrijvers en ook ambtenaren werd hij als een mentor beschouwd. In Hongarije werd eenzelfde rol gespeeld door de Pressburger Karl Gottlieb von Windisch, die het oudste wetenschappelijke tijdschrift in het zuidoosten, het „*Ungarische Magazin*” (1781-87), redigeerde.

De leken, die wij als adviseurs van de katholieke vorsten, ook van de geestelijken, in Duitsland vinden, waren grotendeels min of meer op de hand der Verlichting, ook al stamden ze uit oude katholieke geslachten. Om een voorbeeld aan te halen wijzen wij op de Keurmainzer groothofmeester graaf Anton Friedrich von Stadion. Als minister van het keurvorstendom Mainz wist hij zich onder drie achtereenvolgende keurvorsten door zijn kennis en bestuurstalenten onontbeerlijk te maken, alhoewel hij relaties onderhield met binnen- en buitenlandse vrijdenkers. Hij schiep voor het grootste deel van de keurvorstelijke staat een landrecht en maakte verstandige verordeningen ter bevordering van handel en verkeer; hij zorgde echter ook voor zijn geestverwanten. Nadat hij in 1761 zijn ambt had opgegeven, oefende hij vanuit zijn slot Warthausen een beslissende invloed uit op de jonge dichter Christian Martin Wieland, die in de naburige rijksstad Biberach in Oberschwaben een betrekking had. In de bibliotheek van het slot kon Wieland alles krijgen wat hem aan verlichte geschriften en onkiese boeken van Engelse en Franse schrijvers nog ontbrak. De oude graaf bemerkte tot zijn plezier, dat een Duitse dichter ook in staat was zo vaardig en frivool te schrijven als de bewonderde Fransen.¹⁾

In die tijd begon Wieland zijn „*Agathon*”, waarvan de voltooiing echter nog enige jaren duren zou. Hij schildert daarin zijn eigen ontwikkelingsgang en laat de luchthartige Franse levensphilosophie triomferen over het aesthetische materialisme en de vrome Christelijke dweperij. Weldra werd de roman geprezen als de eerste Duitse „*Bildungsroman*”. Zijn schrijversroem en de aanbeveling van de schoonzoon en opvolger van graaf Stadion, baron von Groschlag, bezorgden Wieland in 1769 een benoeming tot eerste professor in de filosofie aan de Keurmainzer universiteit van Erfurt, vanwaar hij in 1772 verhuisde naar Weimar. Daar bleef hij, afgezien van enkele jaren, hoog geëerd als het eerste lid van het opbloeiende hof van dichters en schrijvers tot aan zijn dood in 1813. Doch van Weimar uit had hij nog een diepgaande invloed op het katholieke zuiden. Vooral in Wenen kreeg hij vele navolgers in de kring van Sonnenfels, grotendeels leden van

¹⁾ Vgl. H. H a i n e b a c h, *Studien z. literarischen Leben der Aufklärungszeit in Mainz* (Diss. Gieszen 1936), vooral blz. 44vv.

vrijmetselaarsloges. Wieland werd de geliefkoosde dichter van de hogere kringen in Wenen, waar men niet alleen de bekoorlijkheid en beweeglijkheid van zijn taal, maar ook zijn wereldbeschouwing in vergroefde vorm trachtte na te volgen. In dit laatste opzicht werd het bijzonder bont gemaakt door de Opper-Oostenrijker Alois Blumauer, die eerst gedurende korte tijd novice bij de Jezuïeten en ten slotte boekhandelaar in Wenen was. Hij gebruikte de Josephinistische Verlichting om zich de meest smakeloze grappen over Kerk, pausdom en kloosters te veroorloven.

Toen Joseph II zich opmaakte om met haastige schreden de voor-sprong in te halen, die Pruisen in de verbreiding van het verlichte absolutisme had gekregen, boden zich hem uit alle lagen der gestudeerde en beschaafde wereld medewerkers aan, geestelijken, reguliere en seculiere, maar vooral leken, die een dringende behoefte hadden om een handje te helpen. Vooral de staatsambtenaren in de katholieke Duitse staten, geestelijke zowel als wereldlijke, wensten te kunnen medewerken, niet alleen om bepaalde staatsmaatregelen tot verheffing van de volkswelvaart in het algemeen en ter vervolmaking der staatsbureaucratie te kunnen uitbreiden, maar vooral ook om de ontwikkeling en de zedelijkheid van de bevolking op een hoger peil te brengen. Men schreef de achterlijkheid op dit punt toe aan het tekortschieten der Kerk. Aldus kwam men er in de Oostenrijkse landen toe om te werken voor de maatregelen, waardoor de staat zich mengde in kerkelijke zaken. Men verhoopde daarvan een reorganisatie van de vorming der priesters en van de zielzorg, benevens een grondige kloosterhervorming. Bij velen geschiedde dit met een te groter bevrediging, naarmate ze innerlijk de stroming volgden, die uit het noorden en het westen kwam. Anderen, die innerlijke tegenkrachten konden activeren en niet met de Kerk wilden breken, meenden juist de staatskerkelijke activiteit te kunnen en te moeten steunen in het belang der Kerk, omdat deze zelf geen hervorming tot stand wist te brengen. In de geestelijke vorstendommen was het in de grond van de zaak ook de staatskerkelijke geest van het Febronianisme, die de ambtenaren er toe bracht met Rome niet de minste rekening meer te houden. Er was geen kerkelijke leider, wiens gezag bij de geestelijkheid en in lekenkringen groot genoeg zou geweest zijn om de staatsmacht tot nadenken over haar grenzen te brengen. Rond de jonge keizer in Wenen verdrongen zich allerlei schrijvers. Als om strijd schakelden zij hun medewerking in zijn systeem in, tot verheffing van het peil der volksontwikkeling, tot schepping van een Duitse literatuur, die aansloot bij die van het noorden, welke zo schitterend was opgebloeid. Ook wilden zij aan het volk een geestelijk voedsel geven, dat met de tijd overeenkwam. Het viel niet tegen te spreken, dat Oostenrijk, zoals trouwens de rest van het katholieke Duitsland, in deze dingen vrijwel onproductief was gebleven, verward in neo-Latijns humanisme en school-

drama's. De overijling, waarmee het verzuimde toen moest worden ingehaald, leidde er echter toe, dat men daarbij vergat de echte traditionele waarden in ere te houden, die hun tijdeloze, eeuwige kracht in een moderne vorm hadden kunnen bewijzen.

Alleen in de beoefening der muziek, die Joseph II bijzonder beschermde en wilde blijven beschermen, liet men de stroom uit de oude bronnen ononderbroken vloeien en gaf men hem een nieuwe, bredere bedding. Men volgde de richtingen, die uit Italië over de Alpen kwamen en verbond ze met de karaktertrekken van de Barok, welke eens het katholieke Duitsland zo ver boven het protestantse noorden hadden doen stijgen. Nadat de zon van de Barok een eeuw lang, met Wenen als middelpunt, gestraald had over het katholieke Duitsland, schiepen de grote musici van de tweede helft der achttiende eeuw, samen met de kunstenaars van de laatste barok- en rococokerken, de avondglans van dit licht. De Barok was weliswaar voor de oude keizersstad meer navolging van vreemde voorbeelden geweest, waarin men zich nooit een primaat kon verwerven, doch het was een schoon sieraad en als het ware een trotse herinnering — zeer waardevol voor Wenens prestige — aan de tijden, waarin de stad zich als bolwerk van de Europees-Christelijke cultuur de grootste verdiensten had verworven.

Behalve door het hof in Wenen werden deze musici geprotegeerd en geholpen door leden van de oude hoge adel. De oudste onder hen, Christoph Willibald Gluck, werd als zoon van een houtvester in de Opperpalts geboren. Hij werd uit armoedige omstandigheden op het Boheemse platteland door de familie Lobkowitz voortgeholpen en voor zijn studie naar Wenen gestuurd. Om zich verder te bekwamen ging hij toen naar de componist Sammartini in Milaan. Met vorst Lobkowitz begon hij zijn reizen naar Europese hoofd- en kunststeden ten einde alles in zich op te nemen, wat hem in de benauwende beperktheid van zijn geboorteland onthouden was gebleven, en dan spoedig met zijn eigen scheppingen te schitteren. Zijn eerste grote successen verwierf hij in het voor de kunst zo gevoelige Napels. Reeds was zijn roem verzekerd, toen hij van 1754 tot 1764 als hofkapelmeester in Wenen werkte. Er wachtte hem echter een nog grotere triomf, die hij in 1779 met een opvoering van zijn opera „Iphigenie in Tauris” in Parijs behaalde. Ook zo iets mocht beschouwd worden als een bewijs voor het culturele peil van Wenen.

Het Habsburgse hof, waarmee in de achttiende eeuw zulke bloeiende cultuurlanden in Italië verbonden waren, cultiveerde volgens oude traditie Italiaanse dichtkunst, opera en muziek. Pietro Metastasio, die, hoog geëerd en goed beloond, een halve eeuw lang dichtte, kon toen als de eerste Italiaanse dichter aangezien worden. Hij schreef veelal de libretti voor de grote Weense componisten.

Ook de andere grote toonkunstenaars van die tijd hadden nauwe

relaties met Wenen: de jongeren werden er door de ouderen heen getrokken. Het eerst komen de zonen van het Burgenland, Franz Joseph Haydn en zijn jongere broer Joh. Michael. Zij begonnen met kerkmuziek en eindigden daar ook hun carrière als muziekscheppers mee. Hun werken gaven vaak aanleiding tot principiële discussies over de kerkmuziek. In onze dagen heeft de liturgie met haar principiële eisen in de kerkmuziek weer de eerste plaats heroverd; men mag daarom echter niet nalaten een gepaste historische waardering te hebben voor deze kunstenaars, die met hun imposante werken een brug sloegen naar de Romantiek en naar de latere tijden, toen met de liturgische beweging een nieuwe grondslag voor de kerkmuziek gelegd werd. Naast de kerkmuziek in meer beperkte zin kan ook een wereldlijke muziek aanspraak op onze waardering maken, die geworteld is in de Christelijke gevoelswereld en aanknoopt bij Christelijke voorstellingen. Zij kan in artistieke volmaking uitdrukking geven aan deze religieuze levenshouding, en dit is des te meer te waarderen in een tijd, waarin de vrijzinnigheid heerste en de Christelijke Openbaring geen betekenis meer had voor de vorm, die men aan het leven gaf. Nog in onze dagen genieten de oratoria van de oudste Haydn, „Die Schöpfung” en „Die Jahreszeiten” (respectievelijk 1798 en 1801), een verdiend aanzien en missen zij hun uitwerking niet, ook op de hoorders, die geen kunstkenners zijn. Een werk als „Die sieben Worte Jesu am Kreuze”, dat eerst als instrumentale passiemuziek voor Cadix bestemd was en toen in 1795 tot een oratorium werd omgewerkt, maakt ook op mensen van onze tijd een indruk, die niet licht wordt uitgewist. Hoe gemakkelijk ook het veelzijdige scheppingsvermogen van een Mozart door allerlei stromingen werd beïnvloed, wij mogen nooit het Requiem vergeten, dat hij bij zijn dood (1792) onvoltooid naliet. En voor wie gevoelig is voor diepe volksvroomheid, geworteld in tedere innigheid, zal Mozart's „Ave verum” een indruk betekenen, die men alleen in neerknielende aanbidding zou willen weergeven.

Evenals hun protestantse voorgangers uit de barokperiode van het einde der zeventiende eeuw, vooral de grote componisten Bach en Händel, die hun inspiratie uit het piëtisme ontvingen, boden al deze religieuze toondichters aan het Christelijke Duitsland als het ware nooddrantsoenen, afkomstig van de rijke en onschatbare tafel van het Christelijk geloof. Tot velen uit de hogere standen, die sinds de Verlichting niet meer ontvankelijk waren voor het werkelijk religieuze, liet deze muziek ten minste af en toe nog iets doordringen van het geloof; door haar viel in hun harten, verduisterd door pseudo-religieuze humaniteit en cultuur, soms nog een enkele straal van licht. En tot op onze dagen blijven wij hopen, dat de „anima naturaliter christiana” niet geheel bedolven raakt en dat zij eens weer, gevoed uit de oude en eeuwig nieuwe bronnen, haar volle kracht mag ontplooiën om op te gaan naar het rijk Gods.

De hier uitgesproken hoop kan ten slotte toch ook gerechtvaardigd worden door de totaalindruk, die het beeld van de innerlijke strijd in de Duitse katholieke Kerk op het eind van de achttiende eeuw in ons achterlaat, wanneer wij die strijd zien met de ogen van de huidige wetenschap. Weliswaar is men in Duitsland in deze tijd nog niet tot een afsluitend einde gekomen, dat om een dergelijk algemeen overzicht vraagt. Veeleer moet het einde van de achttiende eeuw in de katholieke Kerk in Duitsland als het dieptepunt van de Verlichting beschouwd worden, wier radicale leiders zich als overwinnaars voelden. Ook is er nog veel verschil van mening tussen de geleerden, die zich met dit onderwerp bezighouden; een samenvattend werk, dat al de verwarrende disputen over details samenvat en een rustig overwogen oordeel uitspreekt, laat voorlopig op zich wachten. Het is te hopen, dat in deze leemte nog eens voorzien kan worden. Maar als waarschijnlijk, zij het niet onomstotelijk vaststaand resultaat mag toch zeker geboekt worden, dat de laatste twee decennia van de achttiende eeuw op het ogenblik op de katholieke geleerden niet meer zo een troosteloze indruk maken als ze dat een halve eeuw geleden nog deden. Vele ongunstige oordelen en veroordelingen zijn verzacht en men ziet op vele punten winst waar men die vroeger niet zag. En, wat het belangrijkste is: men heeft oog gekregen voor de eerste voorlopers van een nieuwe opwaartse beweging, waaraan vroeger niet genoeg aandacht was geschonken.

Ook uit verval kunnen goede dingen groeien en in de daaraan voorafgaande bloei, die vroeger overschat werd, kunnen nu door critische ogen ernstige tekortkomingen ontdekt worden, die niet ten onrechte gecorrigeerd zijn. De barokperiode was ook de tijd der godsdienstoorlogen, waarbij met het bloedige zwaard beslist moest worden over het geloof, waarin de uiterlijke macht als de beste steun voor de godsdienst werd beschouwd en men de Christelijke naastenliefde zozeer door haat verdrongen zag, dat men schreeuwde om menselijkheid. Ook door de meeste Duitse katholieken werd het nu als een verbetering beschouwd, dat deze tijd afgelopen was. Ook hier wilde men niet lang meer aarzelen met de aanvaarding der burgerlijke tolerantie voor de afgescheiden broeders in het geloof. Voor de pijnbank en de wrede criminele justitie trad niemand meer in het krijt en voor de heksenwaan begon men zich te schamen.

Tot een mildere beoordeling heeft vooral de omstandigheid bijgedragen, dat men ten opzichte van de inhoud van het begrip Verlichting, dat als maatstaf gebruikt werd, scherper is gaan onderscheiden. Het was inderdaad juist, alleen hen als geheel buiten de Kerk staande te beschouwen, die de Openbaring niet meer aanvaardden, de rationalisten. Bij degenen die de Openbaring niet verwierpen en als kerkelijk beschouwd wilden worden, kon men alleen van een Verlichting binnen de Kerk spreken. Onder hen vielen verschillende

groepen te onderscheiden, een radicale, die het nauwelijks nog met de grondbeginselen der Kerk eens was, en andere, die op de Kerk met min of meer recht critiek uitoefenden. Deze laatste groeperingen liepen dan tot hen, die alleen maar klaarblijkelijke misstanden uit de weg wilden ruimen en de achterlijkheid weg wilden nemen.¹⁾

Onder de katholieke beoordelaars van deze tijd zal niemand meer de eerste groep in bescherming willen nemen. Zij zullen hoogstens ook bij haar de overigens gegronde critiek niet over het hoofd willen zien. In de vorige eeuw echter, toen de aanvallen op de Kerk en haar verdediging geheel bepaald werden door de „Kulturkampf”, velde men ook een hard oordeel over al degenen, die hun geloof zonder twijfel bewaarden, maar, zonder het bij zichzelf en anderen bijzonder te cultiveren, op de eerste plaats werkten aan de opheffing van misstanden en culturele achterlijkheid. In onze dagen is de scheiding der geesten duidelijker geworden en het oordeel rustiger.

Is er eigenlijk toen al niet een „Kulturkampf” begonnen, een „Kulturkampf” met veel verdere strekking dan die, welke in de negentiende eeuw zo genoemd werd? Inderdaad kan men de situatie op het einde der achttiende eeuw als een „Kulturkampf” karakteriseren, die de katholieken voor twee zeer verschillende taken plaatste. Aan de ene kant was het zaak, voor het katholieke geloof het recht te handhaven om over de diepste beginselen der menselijke beschaving met gezag mee te spreken. Van de andere kant was het nodig, onder de katholieken een eind te maken aan de inferioriteit, waarin zij zichzelf gebracht hadden door in de aardse beschaving achter te blijven. In die tijd werd de laatste verplichting als de zwaarste beschouwd, omdat de eerste nog niet voor zozeer omstreden werd aangezien als later.

In Frankrijk was men zich reeds duidelijk bewust geworden van de noodzakelijkheid om het katholieke geloof te verdedigen. Daarom vond men daar meer apologeten. Ook in Duitsland begon men er echter naar uit te zien. Curieus is, hoe de beste der Franse apologeten, de Parijse kanunnik Bergier, in Duitsland als voorbeeld werd genomen. Beda Mayr, bibliothecaris en prior van het Benedictijnenklooster Heiligkreuz in Donauwörth, volgde Bergier in vele opzichten bij het schrijven van zijn „Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeit” (Augsburg 1787vv), de eerste en uitvoerigste apologie in het Duits. Door zijn uiteenzettingen over de beperkingen der kerkelijke onfeilbaarheid ging Mayr echter te ver en zodoende kwam zijn boek op de Index.

De Bambergse filosoof Beigel vertaalde Bergier's „Traité historique et dogmatique” (Bamberg 1788vv). Ook de „Catéchisme” van

¹⁾ Vgl. M. Braubach in het Hist. Jahrbuch 49 (1929), blz. 265vv; Veit, Kirchengeschichte, blz. 283vv.

de Belgische Jezuïet Feller verscheen in een Duitse vertaling (Augsburg 1787).

De Duitse katholieken zagen zich toen weldra geplaatst voor een bijzonder zwaar probleem. Zij moesten namelijk hun standpunt bepalen tegenover de filosoof, die in Duitsland de uit Engeland afkomstige Verlichting tot haar hoogste voltooiing bracht, de wijsgeer Immanuel Kant uit Koningsbergen, met wie de discussie ook in onze dagen nog niet geëindigd is. Ongetwijfeld heeft Kant de filosofische problemen zeer diep doordacht; weldra verdrong hij op alle protestantse universiteiten de filosofie van Christian Wolff. Pas bij de behandeling der negentiende eeuw moeten wij binnen de ons gestelde grenzen uitvoeriger op zijn gedachten ingaan. Wij willen er hier alleen op wijzen, dat reeds in de tachtiger jaren van de achttiende eeuw in katholieke kringen de belangstelling voor Kant ontwaakte.¹⁾ Op de katholieke universiteiten waren velen bereid zijn filosofie over te nemen. Het tweedelige boek „Antikant” (München 1788) van de scherpzinnige, als godsdienstphilosoof opvallende ex-Jezuïet Benedikt Stattler had niet veel invloed. Stattler was in Ingolstadt de leermeester geweest van Sailer, met wie een duidelijker afgetekend positief ontwaken der Zuid-Duitse katholieken zou beginnen. Vele jaren later, toen hij al bisschop was, heeft Sailer nog gezegd, dat hij alles wat hij was en had aan Stattler had te danken.

Ook de invloed van Herder, de eerste grote Duitse geschiedenisphilosoof, begon bij enkele Duitse katholieken zichtbaar te worden. Herder was van mening, dat de humaniteit haar voltooiing in de religie moest vinden. Van deze gedachte zien wij de invloed bij de Benedictijn Dobmayer, professor in het Opperpaltsische klooster Weiszenoh; meer nog bij de aristocraat Karl Theodor von Dalberg, die in 1772 als Keurmainzer stadhouder in Erfurt een wisselvallige carrière begon, welke haar einde vond midden tussen de puinhopen van het oude Roomse rijk der Duitsers. In zijn „Betrachtungen über das Universum” (Mannheim 1777) laat Dalberg zien, hoe dicht zijn goedbedoelde lofprijzingen op de gevoelsreligie van de natuurmensen bij de ideeën van Herder komen.

In de achttiende eeuw gebruikten de katholieke schrijvers hun kracht grotendeels in de strijd tegen misstanden, in het wegnemen van de achterlijkheid in hun eigen gelederen en de weerlegging van verwijten, die daarvan een gevolg waren. Met overhaaste ijver werden in de laatste decennia tijdschriften gepubliceerd, die onder hun lezerskring de Verlichting trachtten te verbreiden en elkander in critiek zochten te overtreffen. Het luidst ging de „Oberdeutsche Allgemeine Deutsche Literaturzeitung” te keer, die sinds 1788 in Salzburg van de

¹⁾ Vgl. Braubach in het Hist. Jahrbuch 49 (1929), blz. 274vv. Over Stattler en Sailer: Kirchenlex. ⁹XI, blz. 744.

Benedictijnenuniversiteit uitging. Naar het voorbeeld van de „Jenaische Allgemeine Literaturzeitung” en andere Berlijnse tijdschriften wilde het blad onder de katholieken strijden „vóór de Verlichting en tégen de vooroordelen”. Het moet echter beschouwd worden als een orgaan van hen, die als rationalisten niet meer op de bodem der Kerk stonden. Het „Journal von und für Deutschland” (1784-92), dat in Frankfort aan de Main onder leiding van de Fuldase Benedictijn Freiherr von Bibra verscheen, wilde ongetwijfeld niet met deze bladen op één lijn gesteld worden, hoewel het ook bijdragen opnam, waarin voor de Verlichting werd geijverd. Tegen deze publicaties kon de Mainzer ex-Jezuïet Goldhagen met zijn tweemaandelijks apologetisch „Religionsjournal” (1776-94) maar moeilijk optornen, ofschoon hij waarschuwend kon wijzen op de geestelijke strijd in Frankrijk en het revolutionnaire einde er van, ofschoon ook Augsburgse ex-Jezuïeten hem ondersteunden met vlugschriften en met het tijdschrift „Kritik über gewisse Kritiker” (1787-96).

Waardering verdient wel de wijze, waarop in alle katholieke gebieden door wereldlijke en geestelijke autoriteiten, in bisdommen en kloosters moeite werd gedaan om het verzuimde in te halen en om de overal aan de kaak gestelde misstanden te verbeteren. Vele kloosters konden als wetenschappelijke centra voor de dag komen. Bij de reeds genoemde kloosters, Sankt Blasien en Sankt Emmeram in Regensburg, dient ook nog vermeld het klooster Banz in het Frankenland, waar uitnemende geleerden werkten op verschillend gebied, geholpen door een rijke bibliotheek en beroemde verzamelingen. Zij trachtten ook naar buiten hun invloed te doen gelden door bladen (Fränkischer Zuschauer) en wetenschappelijke tijdschriften: „Literatur des katholischen Deutschlands” (Coburg 1776vv) met voortzettingen van 1788 tot 1791, en het „Literarisches Magazin für Katholiken und deren Freunde” (1792-98).

Ging men daarbij echter niet te eenzijdig-critisch te werk? Werd er niet te veel gereguleerd in al de maatregelen van de overheid bij de stichting van onderwijsinstellingen en onderwijshervormingen, bij het optreden tegen bijgeloof, volksdevoties die afgeschaft moesten worden, bedevaarten en overvloedige feestdagen? Gold hetzelfde ook niet voor menige verordening tot betere vorming van de clerus, vooral wanneer die van bisschoppen uitging, die in de Emser Punctatie aan de pauselijke autoriteit haar grenzen wilden voorschrijven en die, pronkend met hun absolutisme, nu niet bepaald de rechte mensen waren om de geestelijken in echt kerkelijke geest tot sociale zielzorg te vormen? Men zou het verzet van het volk tegen de vermindering van bedevaarten en feestdagen en tegen de afschaffing van verouderde volksgebruiken gemakkelijk a priori hebben kunnen breken, wanneer men het volk had laten zien, dat men oog had voor het warme religieuze gevoel, dat op laakbare wijze zijn perken te buiten ging. Wanneer een

bisschop bij een bedevaart of processie zelf eens was verschenen en geprekeerd had, dan had hij door zijn voorbeeld de godsdienstigheid van het volk niet alleen gemakkelijker in bedwang kunnen houden, maar had hij ook zijn bijdrage kunnen leveren om die warme hartelijkheid te doen voortbestaan, waaraan men zich van boven af zo weinig gelegen liet liggen.

Iemand die op het einde van de eeuw door rustige bedachtzaamheid meer dan anderen bereikte, was de Munsterse vicaris-generaal Franz Friedrich Wilhelm Freiherr von Fürstenberg, die niet door de vorstelijke souvereiniteit over het Westfaalse bisdom bezwaard was. Zijn werkzaamheid richtte zich niet alleen op de reorganisatie van het wereldlijk bestuur, maar vooral op de schoolopvoeding en de vorming van de geestelijkheid. De opening van de Munsterse universiteit in 1780 was aan hem te danken. Naast zich had hij een voortreffelijke paedagoog en vrome priester, Bernhard Overberg, de geestelijke leider van vorstin Gallitzin, in wier aristocratische kring het eerste ontwaken te bespeuren is van een nieuw, warm katholiek leven in Noord-Duitsland. Daar begon zich een andere geest te openbaren dan die, welke in Bibra's „Journal” een verlicht priester in 1798 aldus uitte: „Nog is de schemering niet voorbij, de middagzon staat nog niet in het zenith. De klasse der ontwikkelde mensen geniet weliswaar reeds lang op een hogere standplaats het licht, dat voor haar is opgegaan. Beneden over het lage dal echter zweeft nog een dikke duisternis. De invloed van het verlichte deel op de denkwijze van de gewone man is tot nu toe nog helemaal niet merkbaar.”¹⁾

Pas de Franse revolutie zou velen de ogen openen en hen doen zien, hoe er onder het katholieke volk niet alleen bijgeloof verwijderd diende te worden, maar ook waardering moest worden getoond voor het echte, vrome geloof, voor een gezindheid, die de waardevolste basis bood voor een rustige herordening na de ineenstorting der absolutistische regeringen. Een dergelijke basis zou er niet meer geweest zijn, wanneer bladen als de Salzburgerse „Oberdeutsche Literaturzeitung” in het Rijnland waren verschenen.²⁾ Dan hadden daar de revolutionnaire gedachten nog veel grotere veroveringen kunnen boeken.

Bibra mocht nu wel menen, dat hij vanuit Fulda ver in de toekomst kon blikken, hij moest zich toch bitter vergissen in zijn mening, dat hij van de hoogte der geestelijke vorstensouvereiniteit nog in staat was de tijd te verbeteren. Want dat was toch wel de zin van de prijsvraag, die hij in 1786 in zijn „Journal” over de tekortkomingen der geestelijke staten uitschreef.³⁾ Met allen, die zich schuldig maakten aan de overrijde en eenzijdige hypercritiek van de katholieke Verlich-

¹⁾ Naar B r a u b a c h, Hist. Jahrbuch 54 (1934), blz. 219.

²⁾ O.c., blz. 26vv.

³⁾ O.c., blz. 16vv.

ting, moest hij weldra zwaar boeten, toen hij zag, dat hij daarbij, zonder het te willen, met vuur had gespeeld en de reeds lang ophanden secularisatie der geestelijke staten in Duitsland in discussie had gebracht. De oorlogen der revolutie brachten weldra de plannen tot verwerkelijking. Door de Regensburgse rijksdeputatie werden in het jaar 1803 de vier aartsbisdommen Mainz, Keulen, Trier en Salzburg met achttien bisdommen geseclariseerd. Doch ook aan de kloosters werden hun goederen ontnomen, zonder consideratie voor die, welke toen in de beoefening der wetenschap zozeer uitblonken. Bijna tachtig immediate abdijen en mediate stiftten, bovendien meer dan tweehonderd kloosters werden mee het slachtoffer der secularisatie.

Daarmee onderging de situatie der katholieke Kerk een grondige verandering. De fundamenten, waarop zij zich sedert de tijden van Otto I samen met het keizerschap had ontwikkeld, begaven het. Op de ondergang van de positie der bisschoppen als rijksvorsten volgde in 1806 de neerlegging van de waardigheid van Duits keizer door Frans II. Met de macht der bisschoppen verdwenen de katholieke universiteiten. De katholieken kwamen ver in de minderheid tegenover protestantse landsheren en zij hadden, financieel en economisch verzwakt als zij waren, nu de grootste moeite om voortaan nog op cultureel gebied met de andersdenkenden te wedijveren. Daarenboven werd hun een andere strijd opgedrongen: het verweer tegen de bureaucratie van een politiestaat. Van de andere kant vielen vele remmingen en hindernissen voor hen weg. Febronianisme en Jansenisme vormden geen scheidsmuren meer. Nu moest men aan het werk om het religieuze leven onder het gehele volk te verinnigen en te verdiepen. De bisschoppen moesten steun bieden aan alle lagen van het volk, waar nog religieus leven te vinden was. Zij moesten echter vooral acht geven op het godsdienstige volksleven. Uit het nieuw ontwaakte geloof van het volk konden dan de oude orden nieuwe aanwas van leden krijgen, zodat ze toch niet uitstierven. Bij de oude kwamen nieuwe religieuze genootschappen in nieuwe vormen. Een nieuwe congregatie van zielzorgers, die allengs een grote invloedssfeer zou verkrijgen, werd na een armoedig begin vanuit Italië naar Duitsland overgeplant. Haar leider was een Oostenrijker, die aan het katholieke leven in Wenen weer nieuwe gloed gaf: Clemens Maria Hofbauer, die in onze dagen (1909) heilig verklaard werd. Laten wij onze blikken thans naar het land wenden, waaruit hij zijn inspiratie ontving.

Vijfde Hoofdstuk

Geestelijk en artistiek leven en godsdienstig-zedelijk verval in Italië

De achterstand in het culturele leven werd in het achttiende-eeuwse Italië dieper gevoeld, omdat men er in de zeventiende eeuw cultureel en artistiek een leidende plaats had ingenomen. Tot Italië's verval had niet weinig bijgedragen de omstandigheid, dat na de Spaanse successieoorlog het Apennijnse schiereiland nog meer dan vroeger onder vreemde heerschappij was geraakt. Behalve de Kerke-lijke Staat stonden alleen nog Piëmont en de republieken Venetië, Genua en Lucca onder Italiaanse vorsten. Dientengevolge was men ook geestelijk overgeleverd aan vreemde invloed en werd een georganiseerde samenwerking nog sterker belemmerd dan vroeger. De superioriteit van de Noord-Europese landen deed zich steeds meer gelden. Allereerst was de Franse invloed zeer sterk: de Franse mode en de Franse smaak gaven de toon aan; de hofcultuur van Lodewijk XIV met het Franse classicisme, de artistieke vormen en de elegante ver-
fijning van de Franse literatuur werden door geheel Europa bewonderd.

Na de Franse invloed deed zich dan die van het uit Holland en Engeland afkomstige rationalisme gelden. De grote vooruitgang in de natuurwetenschap garandeerde deze landen een bijzonder prestige. In de tweede helft der achttiende eeuw begon men behalve naar de encyclopedisten ook naar Duitsland te zien en wilde men delen in het nieuwe culturele leven, dat daar ontwaakte.

Op het gebied van de natuurwetenschap, van de astronomie en ook van de geneeskunde werd de toen zo levendige beoefening der wetenschap enige tijd geremd door de veroordeling van Galilei (1633). Vrees weerhield velen zich te doen gelden. Doch op de duur werkte deze rem niet meer. De wetenschappelijke ontdekkingen spraken een al te duidelijke taal. Ze waren het werk van degenen die, in plaats van bij de leer der antieke autoriteiten te zweren, zich door experimentele onderzoeken eigen wegen baanden.

Nadat de volgelingen van Galilei in 1667 hun „Accademia del Cimento” in Florence hadden opgegeven, begon in 1668 een tijdschrift te verschijnen, het „Giornale de' letterati”, waarin zij mededelingen deden over hun onderzoeken, naar het voorbeeld van het drie jaar eerder in Parijs gestichte „Journal des Savants”. In Florence, waar de moderne onderzoeken door de Medici's gesteund en

beschermde werden, kwam het de anatomie zeer te stade, dat toen een spoedig beroemd geworden Deense anatoom tot het katholicisme overging. Daarmee demonstreerde hij, dat ook een experimenteel wetenschapsmens geen principiële bezwaren zag tegen een samengaan van zijn wetenschappelijk verkregen kennis met het katholiek geloof, waarvoor hij het Cartesianisme en Spinozisme prijs gaf. Deze anatoom was Niels Stensen (slecht gelatiniseerd tot Steno), uit Kopenhagen afkomstig. Op de medische scholen in Holland had hij kennis gemaakt met Spinoza, doch zich zowel door hem als door Descartes afgestoten gevoeld. Reeds als tweeëntwintigjarige was hij er in geslaagd zijn eerste anatomische ontdekking te doen: hij vond de naar hem genoemde uitgang van de oorspeekselklier (ductus Stenosianus). Op deze eerste ontdekking volgden spoedig andere, die de structuur van het hart en de spieren betroffen; Stensen's verklaringen gingen uit van de beginselen der mechanica. Daar de universiteit van Kopenhagen hem bij de bezetting van het professoraat in anatomie passeerde, reisde hij via Holland en Frankrijk naar Italië. In Florence slaagde hij er in lijfarts van groothertog Ferdinand II te worden. In 1667 ging hij tot de katholieke Kerk over. In deze tijd vermeerde hij zijn roem als geleerde door de weg te wijzen naar een nieuwe wetenschap, de geologie, in zijn „*De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus*” (Florence 1669). Versteningen van haaietanden en schelpen hadden hem op weg geholpen. Het zou nog lange tijd duren voor men de betekenis van deze „prodromus” inzag. Toch verdiende Stensen het, door Alexander von Humboldt als de vader van de nieuwe wetenschap der geologie beschouwd te worden.¹⁾ Een diepe drang naar waarheid en zekerheid over de laatste dingen had hem met een zeldzame zuiverheid van motieven tot het geloof gebracht, dat hij bleef belijden, toen hij in het jaar 1672 toch nog hoogleraar in de anatomie in zijn vaderstad werd. In deze zin moest men een passage uit zijn inaugurale rede interpreteren, waarin hij zeide: „*Pulchra sunt quae videntur, pulchriora quae sciuntur, longe pulcherrima quae ignorantur.*”²⁾ Nadat hij zijn leerstoel in Kopenhagen weer had opgegeven om opvoeder van de erfprins in Florence te worden, toonde hij voor allen duidelijk de ernst van zijn godsdienstige overtuiging door zich in 1675 priester te laten wijden en ten slotte een opofferende missieactiviteit in Noord-Duitsland op zich te nemen. Hier verscheen hij in 1677 voor het eerst als missiebischof bij de katholieke geworden hertog Johann Friedrich van Hannover, die hem een schitterende ontvangst met cavaliërs en karossen had toegedacht. Hij deed zijn intocht echter te voet, naar oude apostolische trant, in die tijd van kerkelijke praal een duidelijke manifestatie van zijn hoge religieuze

¹⁾ Kosmos II (Stuttgart 1848), blz. 318.

²⁾ I. B. Metzler, Nikolaus Steno. Hist.-polit. Blätter 148 (1911), blz. 183.

motieven. In de grootste soberheid leefde hij ten slotte in Hamburg en stierf eenzaam op 26 November 1686 in Schwerin, vanwaar zijn gebeente weldra naar Florence werd overgebracht en bijgezet in de vorstelijke groeve der Medici's in de San Lorenzo.

Rond Stensen ontmoeten wij nog enkele anatomen, die zich toen tot het katholicisme bekeerden, onder anderen de Vlaming Tilman Trutwin. De achterneef van Stensen, Jacob Benignus Winslow, eveneens een Deen, werd jaren later, in 1699, in Parijs door Bossuet bekeerd. Hij verwierf zich naam door zijn „Exposition analytique de la structure du corps humain” (1732).

Onder de Italiaanse vrienden van Stensen verdient de beroemde arts Marcello Malpighi vermelding. Hij was hoogleraar in de anatomie in Bologna, een tijdlang ook in Pisa en Messina, en had in de debatten over de methode van het medisch wetenschappelijk onderzoek nog met hevige bestrijding te kampen; hij wist echter als overwinnaar uit het strijdperk te komen. Heden ten dage wordt Malpighi geprezen als de grondlegger van de planten-anatomie en van de microscopische anatomie in het algemeen, en tevens als de eerste, die belangrijke medische onderlinge betrekkingen ontdekte. De koninklijke academie in Londen had alle reden om hem in 1669 tot haar corresponderend lid te benoemen. Hoe sterk in Bologna toentertijd nog de tegenstellingen waren, blijkt wel hieruit, dat in 1660 van de toekomstige medici nog een eed werd verlangd, waarbij zij zich bonden aan de theorieën van Aristoteles, Galenus en Hippocrates. Doch na enkele decennia zien wij de modernen zegevieren. Malpighi kreeg de gelegenheid om zijn bekwaamheid als arts te bewijzen aan paus Innocentius XII, die hij van de gevolgen van een ongelukkige val deed herstellen.

Een nieuwe bloei beleefde de universiteit van Bologna door de daar beoefende anatomische en mathematisch-natuurwetenschappelijke studiën. De anatomiezaal, waarin de secties plaatsvonden, noemde men toentertijd anatomietheater. Deze benaming was ook in zoverre juist als de anatomische oefeningen een schouwspel waren, waarbij ook dames in prachtige toiletten aanwezig waren en op de vrolijke carnavalsdagen zelfs gemaskerde personen verschenen. Deze deelneming van de frivole society van die dagen verwekte onder de lagere klassen der maatschappij, met en zonder grond, bittere critiek; het moet daarom wel bijzonder gewaardeerd worden, wanneer men in Rome ondanks alles oog had voor de hoge wetenschappelijke waarde van deze studies.

In Bologna werd in 1714 een natuurwetenschappelijk instituut geopend dat, zoals alles wat in zijn geboortestad voor de bevordering van de wetenschap gedaan werd, bijzonder gesteund werd door Prosper Lambertini, eerst als aartsbisschop, daarna als paus Benedictus XIV. Hij had al bewezen een man zonder vooroordelen te zijn door goed te keuren, dat in Bologna professoraten aan geleerde vrouwen werden

gegeven. Onder de uitverkorenen muntten de vrouwelijke wiskundige Gaetana Agnesi en de vrouwelijke filosoof Laura Caterina Bassi uit. Nadat Lambertini zich reeds als aartsbisschop voor de anatomische sectie van lijken had uitgesproken en een oude, verkeerd begrepen verordening uit de weg had geruimd, richtte hij als paus in 1742 een leerstoel voor chirurgie op en verleende zijn medewerking bij de inrichting van een anatomisch museum. Aan het natuurwetenschappelijk instituut schonk hij in 1755 zijn waardevolle particuliere bibliotheek voor algemeen gebruik. Ook voor de andere wetenschappen bevatte die menig kostbaar werk. Toen kwam ook het gunstige tijdstip voor de rehabilitatie van Galilei. Zijn veroordeelde dialoog kon in de volledige uitgave zijner werken van 1744 weer verschijnen, hoewel hij nog tot 1835 op de Index bleef staan. Korte tijd daarvoor (1737) was zijn stoffelijk overschot naar een mausoleum in de Santa Croce te Florence overgebracht.

Menigeen onder de Italiaanse onderzoekers werd ook door de grote geleerden in het noorden erkend of wist zich daar te doen gelden. De Camaldulenser monnik Guido Grandi uit Cremona, die van 1712 tot 1742 professor in de mathematica te Pisa was, werd op initiatief van Newton in de Royal Society te Londen opgenomen. De grote wiskundige Luigi Lagrange, afstammeling van een Italiaans-Franse emigrantenfamilie uit Turijn, onderhield relaties met Euler en d'Alembert. Voor een studie over de satellieten van Jupiter kreeg hij een prijs van de Parijse academie. Op aanbeveling van d'Alembert werd hij in 1766 door koning Frederik II als opvolger van Euler aan het hoofd van de Berlijnse academie geplaatst. Wij danken hem het eerste boek over theoretische physica (1788) en fundamentele studies over de mechanica der hemellichamen.

De grootste wetenschappelijke ontdekkingen, die later van het hoogste belang bleken, werden gedaan door Galvani en Volta. De Bolognees Galvani was sinds 1775 hoogleraar in de anatomie aan de universiteit van zijn geboortestad. In 1780 begon hij zijn proeven betreffende de uitwerking van de electriciteit op de spieren van kikkers. Aan zijn onwrikbare godsdienstige en politieke overtuigingen offerde hij zijn professoraat, toen hij in 1797 weigerde de eed op de Cisalpijnse republiek af te leggen. Zijn onderzoekingen werden op nog schitterender wijze voortgezet door Alessandro Volta, in 1745 in Como geboren en daar dertig jaar als professor werkzaam, waarna hij tot 1819 aan de universiteit van Pavia doceerde. Hem, een vroom en gelovig katholiek, komt de verdienste toe de pionier te zijn van de electriciteitsleer, die onze maatschappij en ons cultuurleven in de laatste eeuw zulke geweldige veranderingen heeft doen ondergaan.

Doch hoewel zulke uitmuntende onderzoekers duidelijk bewezen, dat het Italiaanse volk voortaan niet van genieën verstoken was, bleek het in Italië onmogelijk een georganiseerde samenwerking met belang-

rijke financiële steun van de overheid tot stand te brengen, zoals dat in Londen, Parijs en Berlijn gekund had. De grond daarvoor lag niet alleen in de versnippering in kleine staten met de daaruit onophoudelijk weer voortvloeiende politieke tegenstellingen, maar ook in het wantrouwen, dat de strijd over de wereldbeschouwing deed rijzen. Sinds van de ene kant het prijsgeven van het geloof aan de Openbaring als *conditio sine qua non* voor de vooruitgang van het wetenschappelijk onderzoek werd geëist, wekten van de andere kant de vertegenwoordigers der experimentele wetenschap, die in hun eenzijdigheid vaak aanstoot gaven, bij de vertegenwoordigers van de met het geloof harmoniërende scholastiek verdenking en verzet. Het was wel één teken van de verwijdering van de oude kerkelijke levensbeschouwing, dat er toen zoveel belangstelling bestond voor Lucretius' leerdicht „*De rerum natura*” met zijn materialistische wereldverklaring in de geest van Epicurus. Dientengevolge werden de beoefenaars der natuurwetenschap gemakkelijk van een materialistisch atomisme beticht. Overigens was niet te vermijden, dat ook in Italië een geestelijke crisis zich deed gelden en dat men datgene, wat uit het buitenland kwam, onderzoeken wilde en zijn standpunt er tegenover wilde bepalen. Sommigen gingen te ver in radicale afwijzing, anderen in volledig prijsgeven van de oude grondslagen van het wereldbeeld. Het duurde lang voor men inzag, waar het juiste midden tussen deze beide extreme standpunten lag. Degenen, die naar een compromis zochten, hadden toch de toekomst, ook al vergisten zij zich wel eens en al hadden zij aanvallen te verduren, zoals de kringen, die de grote vereerder van Galilei in Parijs, de wereldgeestelijke Gassendi, aanvielen. Wel huldigde Gassendi een systeem van corpusculaire physica, dat in tegenstelling stond tot de Aristotelisch-scholastieke wijsbegeerte en aansloot bij het atomisme van de Epicureeërs, doch hij verbond toch ook het atomisme met het dogma, door de atomen als geschapen te beschouwen en hun samenvoeging tot de stoffelijke wereld als een goddelijke schikking.

Samen met Lucretius werden Gassendi en Descartes door de Milanese Jezuïet Thomas Ceva, professor in de mathematica en de rhetorica, scherp aangevallen. Ceva had echter de verdienste, dat hij in zijn werk „*De natura gravium*” (1699) de eerste in Italië was, die het opnam voor Newton's leer over de zwaartekracht. Ceva maakte zich ook naam als dichter. Zijn gedicht „*Puer Jesus*”, dat in 1690 was verschenen, werd steeds weer opnieuw gedrukt en vertaald.

Merkwaardig is in deze geestelijke strijd de houding geweest van de Barnabiet Giacinto Sigismondo Gerdil, een man, op wie veler ogen gericht waren. Als jeugdig student in Bologna had hij al vroeg de bescherming genoten van Lambertini, die daar toen aartsbisschop was. In 1740 kwam hij als opvoeder van de latere koning Karel Emmanuel IV van Savoye aan het Turijnse hof. In 1777 werd hij tot

kardinaal verheven en hij genoot tegen het einde der eeuw zulk een aanzien, dat zijn verkiezing in het conclaaf van 1799 alleen schijnt gestrand te zijn op het protest van Oostenrijk. Hij sloot zich aan bij Malebranche en betreurde, dat men Descartes te weinig waardeerde ten aanzien van zijn bewijs voor het bestaan van God en de onsterfelijkheid der ziel. Behalve tegen Locke, die toen in Italië maar al te veel aanhang had, richtte hij vooral zijn aanvallen tegen Rousseau, tegen wie hij een „Anti-Emile” schreef (1763). Aan de andere kant werd Descartes toentertijd met alle nadruk afgewezen.

In dit verband moeten wij bijzonder aandacht schenken aan een denker, die merkwaardigerwijze toen in Italië helemaal niet de aandacht trok, terwijl zijn werk heden ten dage meer besproken wordt dan dat van één andere Italiaanse denker uit de achttiende eeuw. Het is de eenzame Giambattista Vico, een man, die zijn weg met moeite vond, zonder veel bijval en daardoor aanmoediging te vinden. Zijn geboortestad Napels, waar hij in 1668 ter wereld kwam en in 1744 stierf, toonde voor zijn problemen weinig belangstelling, zodat de zorgen om het bestaan hem niet bespaard bleven. Vico was de zoon van een arme boekhandelaar, maakte zijn humaniora op een Jezuïetenschool en studeerde aan de universiteit van Napels. Na enige tijd de advocatuur beoefend te hebben, werd hij huisleraar; in 1697 kreeg hij de niet bepaald schitterend betaalde rhetorica-leerstoel aan de universiteit van Napels. Pas laat werd hij geëerd door een benoeming tot Bourbons hofgeschiedschrijver. Meer zal hem het bewustzijn waard zijn geweest, dat hij als eerste een nieuwe wetenschap aan het publiek had voorgesteld. Want dat beklemtoonde hij door de titel van zijn voornaamste werk „*Principi di una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*”. Het boek verscheen voor het eerst in 1725, daarna in een uitgebreider uitgave in 1730 en ten slotte na zijn dood in 1744 met toevoegingen, die hij aan zijn zoon Gennaro gedicteerd had. In dit boek streefde hij naar niets minder dan een uiteenzetting van de wetten, volgens welke de wereldgeschiedenis zich had ontwikkeld. De gedachte van het bloeien en afsterven der volkeren was niet geheel nieuw. Op de Arabische staten had haar Ibn Chaldûn, zoals wij reeds vermeldden,¹⁾ in de Middeleeuwen trachten toe te passen. Doch grandioos was de poging van Vico, om de gehele mensheid te omvatten; de schrijver toonde daarbij bovendien een uitgebreide kennis betreffende de ontwikkeling van de taal, het recht, de staatsinrichting, gepaard aan een grote dichterlijke verbeeldingskracht. Hij steunde bovendien op een beslist Christelijke metaphysica. De „nieuwe wetenschap” moest de beginselen uiteenzetten, die naar de ordening der goddelijke Voorzienigheid normatief waren voor de „*storia ideal eterna*”, voor de ontwikkeling der gehele mensheid in de

¹⁾ Zie boven blz. 106.

geschiedenis; zij moest een inzicht geven in haar wordingsgang en haar doel.

Dikwijls verzekert Vico nadrukkelijk, dat hij als katholiek schrijft. Hij leefde ook als zodanig. Weliswaar heeft men van katholieke zijde aanstoot genomen aan zijn speculatieve houding en Benedetto Croce wil het systeem van Vico laten uitmonden in een immanentistisch pantheïsme.¹⁾ Zijn somtijds duistere wijze van uitdrukking en zijn toch niet uitsluitend als filosofisch systeem aangeboden uiteenzettingen kunnen deze bezwaren en conclusies wel verklaren. Toch wordt er op het ogenblik van katholieke zijde vrijwel algemeen aangevaard, dat Vico een theïstisch standpunt innam, en wordt het immanentisme, dat Croce hem wilde toeschrijven, als een vreemd toevoegsel beschouwd en afgewezen.²⁾

Volkomen ondubbelzinnig stelt Vico de mens als een schepsel Gods voor. Hij beklemtoont ook de vrijheid van de menselijke wil, zij het opgenomen in het bestier der goddelijke Voorzienigheid, waarop hij telkens weer terugkomt. Het is mogelijk, dat zijn godsbewijs ontologisch gekleurd is. Vico is geen scholastiek filosoof. Zijn filosofische leidlieden zijn vooral Plato en Augustinus. Hij verzet zich intussen met besliste kracht tegen de filosofen van de Verlichting, zowel in het algemeen als in speciale vraagstukken. Tegenover het subjectivistische kenbegrip van Descartes in de formule „Cogito, ergo sum” gaat Vico uit van de stelling, dat wij alleen iets kunnen kennen, waarvan wij de elementen in ons bezit hebben. Alleen wie de dingen schept, kent ze; dat is de ware kennis „a causis”. Een dergelijke kennis bezit de mens alleen in de mathematica. Van al het verdere heeft hij slechts een onvolkomen kennis; er kan daar eigenlijk niet van weten, doch slechts van medeweten gesproken worden, want de dingen, die niet mathematisch te berekenen zijn, kunnen door ons niet geschapen worden. Het volledige weten is alleen bij de goddelijke Schepper te vinden. Descartes’ „Cogito” wordt volgens hem tot verminking der werkelijkheid, tot negatie van het object en tot scepticisme. Er bestaat echter een hoger kennen van de dingen, die wij niet kunnen scheppen, door middel van ideeën. Alles wat de idee ons van een ding duidelijk voor de geest stelt, bestaat daar objectief in. Daarmee keert Vico zich ook tegen het positivisme. In tegenstelling tot het zinnelijke kennen houdt hij vast aan de objectieve waarde van het denken als criterium voor de waarheid, aan de metaphysica als de wetenschap van het bovenzinnelijke.

¹⁾ Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*. Bari 1922.

²⁾ F. S a r a g ò, *Il pensiero religioso di G. B. Vico* (1914): Cassiano O l i v i e r i, *L’Immanentismo di G. V.* nella *Scienza n. secondo il giudizio di B. Croce* (1929). Beide Freiburger dissertaties. Zie verder: A. G e m e l l i, *Volume commemorativo della „Scienza nuova”* (Milano 1926) en: *La posizione di Vico nella storia del pensiero* = *Beiträge zur Geschichte der Phil. und Theol. Suppl. Bd. III* (1935), 2. Halbband, blz. 1313-1318.

Terwijl deze wijsgerige uiteenzettingen van Vico hoofdzakelijk in zijn overige werken te vinden zijn, toont de bekendere „Scienza nuova” hoe ver hij van het rationalistische natuurrecht van de Verlichting afstaat, die in het natuurrecht enkel een schepping van de menselijke wil ziet, onafhankelijk van de wil en het bestaan van God.

Daarom ijverde hij zowel tegen Hugo de Groot, die toch in het algemeen aan de Christelijke grondslag van het natuurrecht en aan zijn verankering in de moraal vasthield, als tegen Bodin, Hobbes, Pufendorf en Spinoza. Evenmin als van hun rationalistisch natuurrecht wil hij iets weten van een overeenkomst, waardoor in de verre voortijden louter uit utilitaristisch overleg de staat gesticht zou zijn. Het minst wil hij weten van de overeenkomst der wilde en primitieve mensen, die Hobbes in zijn „Leviathan” verkondigd had, volgens wie de dierlijke mensen zich een absolute heerschappij gesticht hadden, waaraan zij voorgoed onderworpen bleven. Voor Vico blijft de opperste oorzaak in alle dingen de goddelijke Voorzienigheid, die de mens met zijn lichamelijke en geestelijke talenten heeft geschapen: een vrije wil, verstand en gemeenschapszin, waaruit zich vanzelf gezin en staat hebben ontwikkeld. De mensen zijn voor hem slechts de „causae secundae”, die hun aanleg en activiteit omzetten naar de orde, voorgeschreven door de „prima causa”, de goddelijke Voorzienigheid. Zijn nieuwe wetenschap is voor hem „een bewijs voor het historisch feit der Voorzienigheid”, daar zij een geschiedenis van de ordeningen moet zijn, waaraan die Voorzienigheid, zonder enige waarneming of toedoen van de zijde der mensen en dikwijls tegen hun plannen in, die grote menselijke gemeenschap heeft onderworpen. Ofschoon deze wereld in de tijd als een bijzonder iets geschapen is, zijn toch de ordeningen, die de Voorzienigheid vastgesteld heeft, algemeen en eeuwig.¹⁾ Men mag dus de Voorzienigheid niet doen vervluchtigen tot een geest, die aan de wereld immanent is. „Zonder de orde — wat zoveel betekent als zonder God — kan de menselijke maatschappij zich geen ogenblik ontplooien. Zij bracht er de gezinshoofden op natuurlijke wijze toe om zich met de gezinnen, die bij hen hoorden, in orde tot een geheel samen te voegen.”²⁾

Het grandioze in de opbouw van Vico's gedachten ligt in de wijze, waarop hij een beeld weet te geven van de ontwikkeling van orde en cultuur voor de geschiedenis der ganse mensheid en binnen deze mensheid voor de afzonderlijke volkeren. Hij raakt daarbij problemen aan, die in onze dagen op grond van een uitgebreid ervaringsmateriaal de ethnologen bezighouden, zowel als de beoefenaars van een andere, meer speculatief gerichte wetenschap, de geschiedenisphilosophie. Als waarnemer van samenhangen in maatschappelijke vraagstukken, als

¹⁾ Scienza nuova. I Sez. 4a. Ed. del 1744 a cura di F. Nicolini I (1928), nr 342, blz. 126.

²⁾ O.c. II, nr 1100, blz. 159.

socioloog en als vergelijkend cultuurhistoricus was hij zijn tijd ver vooruit. In het bijzonder wordt hij vanwege zijn onvermoeid vorsen naar de wording en de ontwikkelingsrichting der cultuur beschouwd als de voorloper der evolutionisten, die, meestal zonder hem te kennen, dergelijke ontwikkelingsstadia bij de meest uiteenlopende volkeren hebben trachten op te stellen. Doch wanneer men nader toeziet, bemerkt men toch, dat de ontwikkelingsstadia van Vico geen zuiver natuurwetmatig karakter dragen. Het zijn trappen van ontwikkeling, die gegeven zijn met de geschiktheden, welke de Voorzienigheid aan de mensen verleend heeft, niet alleen in hun verstand, maar vooral in hun fantasie. Met deze geschiktheden ontplooit zich de mensheid; een doorlopende, ononderbroken stijgende vooruitgang is voor Vico geen postulaat, wel een ideaal doel, de voltooiing der humaniteit. Het Joodse volk wordt hierbij echter buiten beschouwing gelaten, omdat de Voorzienigheid aan dit, als uitverkoren volk, een bijzondere leiding zou hebben toegekend.

Daarom behandelt Vico in de schildering van de eerste trap der mensheid, waar hij vooral op ingaat, alleen de heidense volkeren en laat hij zien, hoe zij van barbaarsheid tot hogere beschaving zijn opgestegen.

Dit kon niet verhinderen, dat Vico met zijn volgeling Emanuele Duni van Matera (1714-81) door de Venetiaanse Jezuïet Giovanni Francesco Finetti van goddeloosheid werd beticht, omdat hij door zijn leer over de dierlijke toestand van de oorspronkelijke mensheid in strijd heette gekomen te zijn met de Heilige Schrift. Onder de schuilnaam Filandro Miroterio polemiseerde Finetti tegen Vico in een boek, dat getiteld was „Verdediging van het menselijk geslacht tegen de aanklacht, dat het zich eens in een dierlijke toestand heeft bevonden” (1768) en bovendien in een werk „Over de grondbeginselen van het natuur- en volkerenrecht” (1764 en 1777).

Zijn gedachten over de ontwikkeling van de mensheid begint Vico in de „Scienza nuova” met de afzondering van het uitverkoren volk, de Joden, van de rest der mensheid na de zondvloed. Pas toen, meent hij, is de mensheid vervallen tot een dierlijke toestand, waaruit zij zich langzaam verhief, maar waarin zij zich steeds nog een rest van godsdienst bewaarde, welke vooral een gevolg was van de vrees voor hogere machten, die zich in bliksemflitsen en donderslagen manifesteerden.¹⁾ Met een verbazingwekkende fantasie schildert hij de toestanden in die voortijd, die gekarakteriseerd was door deze vrees voor de gepersonifieerde natuurkrachten, de goden. Het is de goddelijke, de theocratische periode, waarin reusachtige mensen, giganten, als woudbewoners rondzwierven, terwijl hun geestelijke activiteit alleen in hun

¹⁾ Vgl. voor het volgende R. P e t e r s, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. Vico*. Stuttgart 1929. (Forschungen z. Geschichts- und Gesellschaftslehre, hrsg. von K. Breysig. H.1.)

geweldige fantasie bestond. Daarom noemt hij deze tijd ook de poëtische periode, die hij maar niet genoeg schilderen kan. Daarbij verdiept hij zich in problemen, waar pas in de negentiende eeuw weer aandacht aan werd geschonken, zoals vooral de oorsprong van de taal, die hij uit schildering in klanken en uit beelden ontstaan dacht. Om zijn theorie te steunen gebruikt hij als cultuurmonumenten vooral mythen en dichtwerken, op een eigenaardige nieuwe manier. Zo behandelt hij de Homerische gedichten reeds, gelijk Friedrich August Wolf (1795), als resten met een oude mythische zin, die men al niet meer verstond, toen ze in de overgeleverde vorm werden samengevat. Behalve over de taal peinst hij over het eerste ontstaan van het schrift, verder over het ontstaan van het gezin — van de zogenaamde promiscuïteit tot het blijvend huwelijk — en over de eerste stadia zowel van de juridische en sociale orde als van de morele overtuigingen. Voor de ontginning van de wouden en voor de eerste sociale doelstellingen is voor hem Heracles de typische en representatieve figuur.

Langzaam gaat deze eerste periode, die op het laatst een patriarchale heerschappij, de kienvorm van de staat, vertoont, over in de heroïsche periode. Hierin worden de sociale en politieke creaties verder ontwikkeld. Tegen de adel, die uit de heroën is voortgekomen, staan de lagere klassen der maatschappij op, die sterker worden in de strijd. Vico neemt hier de gelegenheid te baat om zijn kennis van het Romeinse recht te benutten en te laten zien hoe grandioos hij over de strijd om de vorm van de Romeinse staat weet te denken en te schrijven. Hij was een der eerste denkers, die begrip tonen voor sociale conflicten.

Uit deze strijd van de klassen ontstond de derde periode, die Vico de menselijke, de humane noemt. Het is het tijdperk van de sociale volgroeiing, dat echter Vico's poëtische natuur maar weinig interesseert, omdat het hem al te verstandelijk toeschijnt. Want in deze tijd laat de mens zich onderrichten over zijn burgerlijke plichten en aanvaardt hij de wetten; de klassentegenstellingen worden vereffend in twee ontwikkelingsstrappen: die der vrije volksrepublieken en die der monarchieën. De monarchie wordt, zonder een eigenlijke tegenstelling tot de republieken te vormen, als de uiteindelijke, volgroeide staatsvorm voorgesteld, anders dan bij Bodin, tegen wie Vico daarom polemiseert.

Bij zijn schildering van de verschillende ontwikkelingsstrappen laat Vico de prestaties der individuele mensen geheel op de achtergrond, en in scherpe tegenstelling tot de verlichte individualisten der achttiende eeuw laat hij de mensheid, naar gelang van de in aanleg voorhanden krachten, zich in verschillende tijden onder de bijzondere omstandigheden van iedere bepaalde tijd ontwikkelen.

Een verdere bijzonderheid van Vico's gedachtengang bestond hierin, dat hij elk afzonderlijk volk de drie ontwikkelingsstrappen liet

doorlopen. Weliswaar gaat hij in feite alleen nader in op de geschiedenis der Grieken, der Romeinen en nog enigszins op de West-Europese volkerengroep na de ineenstorting van het West-Romeinse rijk. Daarmee verbindt Vico nog een andere grondgedachte, die hij met de woorden „corso” en „ricorso” karakteriseert. Het doorlopen der eerste drie ontwikkelingstrappen is bij hem een „corso”. Bij de ondergang der antieke cultuur acht hij de eerste corso afgelopen. Daarop volgt een teruggang in de barbaarsheid, die lange tijd duurt, totdat dan een tweede corso, een „ricorso” begint, en wel eerst weer met een goddelijk of theocratisch, dan met een heroïsch, ten slotte weer met een humaan tijdperk. Niet zonder bevreemding zien we daarbij hoe oppervlakkig en kunstmatig Vico een parallel tracht te trekken met de periode van de eerste corso. De tweede periode van barbaarsheid strekt zich uit tot de kruistochten. Vico tracht zijn lezers aan het verstand te brengen, dat in die tijd, toen zovelen niet konden lezen, een „stomme” taal geheerst heeft, omdat er geen schrifttekens voor de volkstaal waren, doch alleen voor het Latijn. En omdat het aan schrifttekens in de volkstaal ontbrak, moest overal het hiëroglifische schrift van de zinnebeelden der families terugkeren: met deze zinnebeelden werden de bezittersrechten over huizen, graven, velden en kudde veelal aangegeven om de eigendom te verzekeren. De heroïsche periode laat hij pas met of na de kruistochten beginnen. Dante behoort volgens hem in de laatste tijd van de hernieuwde barbaarsheid, die nog het grootste deel van de Middeleeuwen omvat. Wanneer desnoods voor het heroïsch tijdperk nog vuistrecht en feodalisme aangevoerd kunnen worden, lezen we toch tegelijkertijd nog veel verwarde en tegenstrijdige meningen. Het eindresultaat is, dat Vico de hele Middeleeuwen als een tijd van erge of minder erge barbaarsheid beschouwt, die in zijn ogen pas door de Renaissance verdwijnt. De Renaissance bereidt het humane tijdperk voor, dat zijn hoogtepunt in Vico’s tijd vindt, in de volmaakte, dat wil zeggen absolute monarchieën. Al wil Vico aan het Christendom een hogere kracht toekennen dan aan de heidense religies in de eerste corso, in feite heeft het in de tweede corso geen andere betekenis dan die heidense godsdiensten vroeger hadden. Vreemd is, dat Vico eigenlijk geen begrip toont voor dat geweldig verschil tussen het Christendom en die vroegere religies. Hij had toch vóór alles moeten zien, dat pas door het Christendom, met zijn leer van de broederschap van alle mensen en de verlossingsdood van Christus voor alle mensen, het begrip mensheid en dus ook het begrip menselijke cultuur een vast fundament had gekregen. Evenmin toonde hij veel begrip voor de wijze, waarop de innerlijke beschaving, die een uitvloeisel moest zijn van de bergrede, de kern en het hart kon worden van ieder cultureel program. Uit deze tekortkomingen is het wel te begrijpen, dat er misverstand is ontstaan over de rol, die hij aan de Christelijke Voorzienigheid toewijst.

Vico ziet in zijn eigen tijd een hoogtepunt, evenals in die van Augustus. In een dergelijke gedachte proeven wij de mens van de barokperiode, de barokke hofgeschiedschrijver, die in zijn eigen tijd de volmaakte humaniteit verwezenlijkt ziet. „Tegenwoordig schijnt een volmaakte humaniteit over alle naties verbreid te zijn, nu weinige grote monarchen deze wereld van de volkeren regeren. En wanneer er onder hen nog barbaarse vorsten zijn, dan is de oorzaak daarvan, dat hun monarchieën zich door de vulgaire wijsheid van fantastische en onbeschaafde religies staande hebben gehouden, terwijl daar bij sommigen ook nog de minder gunstige aard van de hun onderdanige volkeren bijkomt.”¹⁾

Even curieus als de wijze waarop Vico zijn eigen tijd beoordeelt, is wat hij in de toekomst voorziet. Hoewel hij zich duister uitdrukt, kan men toch zien, dat hij van mening is, dat in de absolute, verlichte monarchieën van zijn eeuw weer een hoogtepunt is bereikt voor de politieke verlangens naar menselijke gelijkgerechtigdheid en tegelijk een eindpunt in de verwerkelijking van Christelijke gedachten. Terwijl hij de grote humane monarchen van zijn tijd looft, vergeet hij — om maar één ding te noemen — geheel en al de Engelse revolutie. Verder spreekt hij over een aristocratie van verenigde staten, die als laatste fase zou kunnen komen. Doch ten slotte is hij niet blind voor het inzicht, dat nooit het ideaal wordt bereikt, dat Plato met de vertegenwoordigers van de wijsbegeerte en de welsprekendheid als leiders voor ogen gestaan had. Hij verheelt ook niet, dat de wijsbegeerte van zijn tijd tot scepsis gevoerd heeft en dat morele tekorten zich beginnen te vertonen. De Voorzienigheid, zo meent hij, tracht daar nog tegen op te treden door betere geneesmiddelen als monarchale dictatuur of vreemde overheersing. Er kan echter ook een ondergang volgen, een nieuwe, nog ergere barbaarsheid, die intussen door de Voorzienigheid mogelijk als straf zou worden toegepast en als hardhandig middel om de mensen weer eenvoudig en verdraagzaam te maken en onderdanig aan de geboden Gods. Dan zouden de volkeren weer herrijzen, want de bedoelingen der Voorzienigheid lagen steeds in de opvoeding der mensheid tot een ideaal einddoel.

In details is er bij Vico veel, dat ons fantastisch of vol tegenstrijdigheden lijkt; ook al is hij er steeds op bedacht zijn basistheorie over „corso” en „ricorso” uit de geschiedenis te bewijzen, het gebeurt niet altijd zonder gekunstelde constructies. Duister blijft bij hem vooral nog de verhouding tussen de individuen en de massa. Daar deze laatste bij hem op de voorgrond staat, kwam het er toe, dat hij voor een „collectivist” doorging. De eenzijdigheden, lacunes en duisterheden, zo goed als de menigvuldige vruchtbare ideeën, die van hem uitgingen, hadden ten gevolge, dat hij als leider geprezen werd, maar ook

¹⁾ Scienza nuova. Ed. Nicolini II (1928), nr 1889, blz. 150.

ten onrechte verantwoordelijk werd gesteld voor vele consequenties. Met de evolutionisten, die na hem kwamen, heeft hij zeker dit gemeen. dat hij — in onze tijd als een verblindend morgenlicht geprezen — evenals zij vast overtuigd was van een trapsgewijze ontwikkeling, zonder dat hij deze overtuiging mee kon delen aan velen onder degenen, die na hem kwamen. Als belangrijk mogen wij in hem vooral beschouwen, dat hij in de achttiende eeuw, in de tijd van het rationalisme, niet alleen acht gaf op de intellectuele vermogens van de mens, doch ook op de functies der vitale krachten in de uitgebreidste zin. Daarom hebben Italiaanse filosofen hem niet alleen beschouwd als voorloper van het Risorgimento tegenover de Franse revolutie, maar heeft Georges Sorel hem ook tot een voorloper van het fascisme gemaakt.¹⁾ In Vico's fantasierijke constructies heeft men ook een voorbode van de Romantiek gezien.²⁾ In deze gedachte schuilen juiste elementen. Men kon hem echter nog wel eerder in verband brengen met de Barok, die om hem heen in Zuid-Italië nog bloeide, met de tijd, toen de schilders nog op de plafonds der kerken in geweldige barokke composities de hemel schilderden met talrijke nauwelijks te herkennen persoonlijkheden, toen de barokcomponisten in de bedwelming van hun geweldige klankgolven een groot grondmotief in eindeloze variaties trachtten vast te houden. De Romantiek heeft inderdaad heel veel gemeen met de Barok, vooral in de beklemtoning van de religieuze grondstemming. Wij mogen ook niet vergeten, dat Bossuet's „Discours sur l'histoire universelle" verscheen, toen Vico dertien jaar oud was (1681).

Hoezeer Vico zich ook op eigen wegen waagde, de Napolitaan heeft zich toch niet geheel aan de invloed van Frankrijk kunnen onttrekken. Als hij sprak over een volgroeide en volmaakte vorm van monarchie, dacht hij zeker aan de Zonnekoning in Parijs; want het Franse classicisme, dat uit het Italiaanse humanisme gegroeid was, had op literair gebied grote invloed in Italië. Nog opvallender is, hoe in Vico's tijd in Italië de wetenschappelijke verzameling en verwerking der historische bronnen naar Frans voorbeeld werden verricht. Het schitterende voorbeeld boden de Mauriners, die van het humanisme de philologische methode overnamen om haar in georganiseerde samenwerking voor grote critische bronnenstudies te gebruiken. Het Italiaanse genie greep ook hier de gelegenheid aan om zulke voorbeelden na te volgen en gelijkwaardige prestaties te volbrengen.

De kopstukken van de Mauriners waren op hun studiereizen ook zelf in Italië verschenen. In de jaren 1685 tot 1687 vertoefde Mabillon

¹⁾ W. Witzemann, G. Vico u. René Descartes. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XXXI (1936-37), blz. 561-579.

²⁾ Een gedachte van E. Auerbach, Vico en Haller. In: Deutsche Vierteljahrsschr. für Literaturwissensch. und Geistesgesch. X (1932), blz. 685.

er en publiceerde vervolgens de vruchten van zijn nasporingen in het „Museum Italicum”. De geleerde graecist Bernard de Montfaucon vervulde bij zijn verblijf in Italië (1698-1701) allen met verbazing om zijn geleerdheid en critische zekerheid. Sommige Italianen konden slechts met moeite een gevoel van jaloers onbehagen onderdrukken tegenover de vreemdelingen, die de rijke schatten van hun bibliotheken en archieven exploiteerden. De meesten hunner waren echter meer gevoelig voor de gelukkige prikkel om zich naar zulke voorbeelden te vormen en hen te evenaren. De Italianen wisten het ook zeer op prijs te stellen, dat zij nu voortaan, geheel anders dan vroeger, met een beroep op de Mauriners hun zelfstandigheid konden beveiligen tegen lichtvaardige dreigementen met de kerkelijke censuur. Niemand stelde dat meer op prijs dan de voorman der nieuwe Italiaanse historici, de grote Muratori. Het is een genoegen om stil te staan bij de edele onbevangenheid, waarmee hij bij de behandeling van historische stoffen steeds weer opnieuw het onbevooroordeelde speuren naar de historische waarheid bepleit. Uiterlijk bewoog zich zijn leven binnen nauw afgepaste grenzen. Op zijn drieëntwintigste jaar (in 1695) kreeg hij als jeugdig priester de leiding van de Ambrosiana in Milaan. Van 1700 tot zijn sterfjaar 1750 werkte hij als bibliothecaris en archivaris aan het hof der Estes in Modena. Maar de gebieden van wetenschap, waarover zijn studies gingen, zijn verbazingwekkend uitgestrekt geweest.

In een brief uit 1693 laat hij zien, hoe zwaar hem in zijn jeugd de toestand der Italiaanse historiografie drukte, een toestand, die veroorzaakt was door kleinzielige apologetische benauwdheid of door de barokke overmoed van de zeventiende eeuw, mogelijk ook door oppervlakkigheid, die alleen naar uiterlijke schittering streefde. Muratori herhaalt in die brief de mening van Lipsius, dat sinds het overlijden van de grote humanist Sigonius (1584) alles gedooft was, wat er in Italië aan licht nog restte. De fakkel was van Italië overgegaan naar de vreemdelingen, die „eens bij ons tot verzadiging gedronken hebben van de wetenschap en ons nu overtreffen”. De leiding was overgegaan op Frankrijk. Maar wat nog harder voor de Italianen was: „de ketters hebben zich thans toegeëigend wat eens ons speciaal sieraad was; en zij zijn slechts op één ding bedacht: hoe zij door ernstige studie veel materiaal tegen ons kunnen verzamelen en zich aan kunnen dienen als verdedigers van een betere zaak dan de onze”.¹⁾

Door zijn geweldige arbeidsprestaties verwierf zich de geleerde bibliothecaris van Modena zoveel aanzien en respect voor zijn zuivere en onwankelbare waarheidsliefde, dat hij zijn landslieden waarschuwen en vermanen kon op een wijze, die geen ander zich kon

¹⁾ Epistolario di Muratori, ed. e cor. da Matteo Campori. Modena 1901, I: A Giberto Borromeo in Milano. Mutinae 1693. Naar Maugain, Etude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie (1901), blz. 89, nr 5.

veroorloven. Zijn unieke verdienste is vooral, dat hij geheel alleen een reusachtige taak op zich nam en volbracht, waaraan later in de andere landen hele staven van medewerkers gezamenlijk bezig waren. De historische bronnen betreffende Italië voor de gehele Middeleeuwen van 500 tot 1500 bracht hij onder de titel „*Rerum italicarum scriptores*” in achtentwintig foliodelen bijeen (1723-51); de financiële middelen werden hem verschaft door de „*Società Palatina*”, een genootschap van twaalf burgers van Milaan. Daar kwamen nog zes foliodelen „*Antiquitates italicæ medii ævi*” bij (1738-43). Zijn derde grote werk waren de „*Annali d'Italia del principio dell'era volgare sino allo anno 1749*” in twaalf kwartodelen (1744-49), waarin hij Mabillon's „*Annales ordinis S. Benedicti*” als model nam. In deze „*Annali*” werd hoofdzakelijk de politieke geschiedenis van Italië behandeld.

Dat Muratori geen droge verzamelaar van historisch materiaal was, toonde hij door waardevolle literaire verhandelingen: „*Della perfetta poesia italiana*” (1706) en „*Riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nelle lettere*” (1708). In dit laatste werk (cap. 9) spreekt hij zich vrijmoedig uit over visioenen en zegt, dat de meeste slechts als producten van een levendige fantasie beschouwd moeten worden en dat het verkeerd zou zijn ze als prikkels tot geloofsijver te gebruiken. In aansluiting daarop spreekt hij over het misbruik, dat bedriegers vaak van de vrome zin der mensen gemaakt hebben, om hun met gefingeerde documenten verhalen over heiligen te doen of de ouderdom of de privileges van een kerk te bewijzen. Met recht kon hij zeggen, dat dergelijke middelen in zijn tijd bedenkelijk gevaarlijk geworden waren. Heel wat ernstige mensen begonnen koel tegenover de godsdienst te staan, nadat zij al te veel van dergelijke bedriegerijen ontmaskerd hadden gezien.

Nog vaker oefende hij critiek uit op het religieuze leven van zijn tijd, zoals in „*De ingeniorum moderatione in religionis negotio*” (eerste uitgave in Parijs 1714), „*De superstitione vitanda*” (1742) en „*Della regolata divozione de' cristiani*” (1747).¹⁾

Hij lokte daarmee veel contracritiek uit. Hoewel hij niet in alles zijn mening staande kon houden, mocht toch niemand er aan twijfelen, dat hij binnen de grenzen der Kerk wilde blijven en dat zijn critiek op bijgelovige volkspraktijken wel reden van bestaan had. Niet zonder grond laakte hij de wijze, waarop aan vele heiligen een overdreven macht werd toegeschreven, waardoor ze boven God zelf werden geplaatst. Ook becritiseerde hij de aanroeping van heiligen voor bepaalde noden, omdat vaak alleen een verkeerd begrip van hun symbolen of afbeeldingen daar aanleiding toe had gegeven, of omdat

¹⁾ Zie daarover het verslag over een audiëntie bij Benedictus XIV in het herdenkingsgeschrift „*Per il 250° Anniversario della nascita di Muratori*” (Modena 1922), blz. 131v.

de verering uit de naam kon worden afgeleid, zoals bij de heilige Lucia, die tegen oogziekten werd aangeropen. Doch wanneer wij er toe komen, de verering van de heilige Lucia, wier feest op 13 December, de langste nacht van het jaar, gevierd wordt, in verband te brengen met een boze heks, die in het volksgeloof van het Beiers-Oostenrijkse Alpengebied voortleeft, dan blijkt daaruit, dat de critiek op sagen en legenden toch niet uitsluitend negatief behoeft te zijn, doch nieuwe wegen voor de wetenschap kan ontsluiten. In onze tijd zal men aan datgene, wat door Muratori als fantasie buiten de grenzen der geschiedenis werd gebannen, nog niet alle wetenschappelijke waarde ontzeggen. Het kan poëtische en artistieke waarde hebben en geschikt zijn om vele verbandingen van sagen te verklaren. Hoe armetierig zouden ons folklore en volksgevoel aandoen, wanneer wij niet het bestaansrecht erkennen van de legende, die uiteraard als zodanig gekarakteriseerd dient te worden! Wanneer in onze dagen de heilige Christoforus vereerd wordt door de automobilisten, die uit Christelijke naastenliefde bereid zijn te erkennen, dat ook de voetganger recht op de weg heeft, om zichzelf daarvoor te laten beschermen door hun patroon en voorspreker, die Christus gedragen heeft, dan zal ook de historicus, die zelf geen auto rijdt, daarmee accoord gaan en verklaren, dat zijn critiek hier geen recht van bestaan heeft!

Van de andere kant had het voor zijn tijd wel zin, wanneer Muratori van tijd tot tijd zeide, dat men niet mocht beweren, dat de waarheid ophield waarheid te zijn, omdat de protestanten haar ontdekt of verkondigd hadden. Niemand kon beweren, zo was zijn mening, dat zij tot de Christelijke leer of tot de verschillende takken van wetenschap op geen enkele wijze hadden bijgedragen. Integendeel, vele waarheden, die zij met de katholieken gemeen hadden, werden door hen krachtig verdedigd.¹⁾

Muratori's belangstelling ging ver buiten het gebied der historische critiek. De uiteenlopendste culturele, morele, politieke, sociale en juridische problemen waren hem een aanleiding om de pen te grijpen. Zo schreef hij werken over de Christelijke naastenliefde (1723) en over het algemeen welzijn (1749). Daarin toonde hij, hoe hij met zijn naastenliefde, geworteld in het Christelijk geloof, zich boven alle kleine problemen van de wetenschappelijke problematiek kon verheffen om mede te werken aan het welzijn der mensheid. Hij begon op een werkelijke culturele misstand te wijzen, toen hij in 1742 de aandacht vestigde op tekortkomingen van de juridische wetenschap van zijn tijd en er op aandrong, dat de wetten vereenvoudigd, in wetboeken bijeengebracht en goed toegepast zouden worden.

In al dergelijke kwesties werd toen door Rome aan de geleerden een grotere vrijheid gelaten dan honderd jaar vroeger, in de tijd, dat

¹⁾ Delle riflessioni sopra il buon gusto, parte 2, blz. 182, M a u g a i n 120.

Galilei werd veroordeeld. Dat brengt ons tot de relaties tussen paus Benedictus XIV en de historicus van Modena. Nauwelijks één van Petrus' opvolgers heeft zoveel geleerden uit alle delen van Italië om zich heen verzameld als Benedictus XIV. De wereldlijke macht van Rome speelde in het politieke intrigespel onder de katholieke machten nog slechts een passieve rol; Benedictus wilde ten minste de geestelijke en culturele leiding van Rome verzekeren. Vóór zijn verheffing tot paus had hij eens aan de archaeoloog Giovanni Bottari geschreven: „De plicht van een kardinaal en de beste dienst, die hij aan de Heilige Stoel kan bewijzen, is: geleerde en rechtschapen mensen naar Rome te trekken. De paus heeft geen wapens en legers; hij moet zijn aanzien hooghouden door Rome tot het toonbeeld van alle steden te maken.”¹⁾ Dat was zijn program op cultureel gebied; hij probeerde het allereerst te verwerkelijken door zijn zorgen voor de universiteit van Rome en de oprichting van vier geleerde academies. Aan de universiteit streefde hij naar een verruiming van het mathematisch-natuurwetenschappelijk onderwijs, een eis van de tijd. Voor plantkunde benoemde hij een tweede hoogleraar en hij bezocht zelf de opnieuw ingerichte botanische tuin. Voor hogere wiskunde en scheikunde werden nieuwe leerstoelen gesticht, een chemisch en een fysisch instituut werden begonnen en het „anatomisch theater” vernieuwd. Over de belangstelling van deze paus voor de medische wetenschap werd al in het kort iets gezegd bij de bespreking van zijn zorgen voor de universiteit van Bologna.²⁾

Persoonlijk interesseerde de paus zich toch nog wel het meest voor de takken van wetenschap, waarvoor hij de vier academies gesticht had, voor de concilies, de kerkgeschiedenis en Rome's oudheden. Kon het wel anders? Geen stad ter wereld is zo doordrenkt van traditie als Rome, en de gehele autoriteit van het pausdom berust op zijn tradities, die in Rome bij het graf van Sint Petrus wortelen. Zijn persoonlijke belangstelling in deze dingen toonde Benedictus XIV in zijn verering voor Muratori, die zich gelukkig voelde om deze pauselijke ondersteuning van zijn kerkhistorische studies, zonder dat hij verandering bracht in de zuivere wetenschappelijkheid van zijn werk. Voor de in Rome opgerichte academies voor kerkgeschiedenis wenste Muratori uitdrukkelijk de nodige vrijheid en de uitsluiting van alle vleierij. Een gezonde critiek op boeken, wonderen en legenden moest toegelaten worden. „Het is beter, dat wijzelf de waarheid zeggen dan dat wij haar met hoon van onze vijanden horen.”³⁾

Benedictus XIV wist wel wat hij deed, toen hij de mening voorstond, dat de Heilige Stoel mannen als Muratori dringend nodig had.

¹⁾ K. J u s t i, Winckelmann und seine Zeitgenossen, II³, blz. 160.

²⁾ Zie boven blz. 238vv.

³⁾ Epist. di Muratori ed. C a m p o r i, IX 4057, 4065. P a s t o r XIV, eerste deel, blz. 139vv.

Hij stelde hem boven alle Italiaanse schrijvers van die tijd. Door een indiscretie werd hun relatie aan een zware vuurproef onderworpen. Het ging om de waardering van de geleerde Augustijn kardinaal Enrico Noris, bibliothecaris van de Vaticana, een man, die naast Mabillon geplaatst kon worden. Diens „Geschiedenis van het Pelagianisme” (1673-1702) was door de Spaanse grootinquisiteur in 1748 verboden wegens verdenking van Jansenisme. Over dit verbod uitte de paus zich misprijzend in een vertrouwelijke brief aan de procurator generalis der Augustijnen. Hij zeide, dat de werken van uitmuntende schrijvers niet verboden dienden te worden, ook indien er enige onjuiste mededelingen in stonden; als voorbeelden noemde hij de werken van de Bollandisten, van Tillemont en van Muratori. De procurator wilde deze brief publiceren. Ofschoon de paus voor dit geval de uitdrukkelijke wens had uitgesproken, dat Muratori's naam werd weggelaten, stoorde de Augustijn zich daar niet aan. Diep terneergeslagen schreef Muratori terstond aan de paus en verzocht hem om zijn vergissingen aan te wijzen. Benedictus XIV antwoordde met een schrijven, dat de waarde van een volledig eerherstel had. Bij de plaatsen in Muratori's werk, die aanstoot hadden gegeven, zo zeide hij, ging het niet om dogmatische of disciplinaire kwesties, maar om een verschillend oordeel over de wereldlijke jurisdictie van de paus in zijn staat: op grond van de speciale sympathie van de paus voor de geleerde schrijver had de desbetreffende congregatie zich onthouden van een openlijke afkeuring.

Meer moeilijkheden veroorzaakte een soortgelijke geschiedenis met de Veronees Maffei marchese Scipione, een Italiaanse historicus, die ook door Benedictus XIV als oude studievriend zeer gewaardeerd werd. Maffei overtrof Muratori nog, zo niet in de belangrijkheid van zijn historische publicaties, dan toch in veelzijdigheid. De jeugdige patriciër had eens in de Spaanse successieoorlog gevochten onder het commando van zijn broer, die Beiers veldmaarschalk was. Daarna volgde hij van zijn vaderstad uit de intellectuele bewegingen van zijn tijd. Hij stichtte het „Giornale de' letterati d'Italia” (veertig delen tot 1740), schreef tegen het duel de drie boeken „Della scienza chiamata cavalleresca” (1710). Verder verdedigde hij het toneel tegen de strenge strijdbare moralist Daniele Concina O.P. en vond daarbij instemming bij de paus. Maffei had zichzelf als toneeldichter grote roem verworven door zijn „Merope”, dat in 1743 voor het eerst werd opgevoerd en toentertijd als eerste Italiaanse tragedie grote bewondering wekte, tot in de kringen van Frederik II en Voltaire toe. De leek Maffei waagde zich ook aan de theologie, maar tegen zijn aan de paus opgedragen critische verhandeling over het kerkelijk renteverbod (*Del impiego del danaro*, Verona 1744) handhaafde een kerkelijke commissie de oude grondbeginselen der Kerk, en Benedictus XIV bevestigde dit standpunt in een encycliek, waarin echter de naam van

Maffei en de titel van zijn werk niet vermeld werden. Maffei wist zelfs van de paus gedaan te krijgen, dat er een nieuwe uitgave van zijn werk kon verschijnen. Hij verplichtte zich alleen er de woordelijke tekst der encycliek aan toe te voegen, benevens de verklaring, dat de veroordeelde leer door de schrijver niet uitgesproken was. Op deze wijze had men eens de veroordeling van Galilei willen neutraliseren.¹⁾ Dat deze oplossing onder Urbanus VIII niet gelukt was, zal men onder Benedictus XIV wel betreurd hebben. In de rentekwestie was het gemakkelijker een soortgelijk conflict te vermijden, omdat de encycliek zeer algemeen was gehouden en op de strijdvragen, die onder theologen en canonisten bestonden, niet inging; er werd alleen in het algemeen de vermaning uitgesproken, dat men niet iedere winst, die uit het geld behaald werd, voor onrechtvaardigheid en woeker moest houden, noch van de andere kant iedere winst van woeker vrij moest pleiten.

Ook tegen het geloof aan toverij en heksen verhief Maffei zijn stem in „*L'arte magica distrutta*” (Trente 1750). In theologische vraagstukken werd er in ieder geval naar hem geluisterd, want hij had verscheidene oud-Christelijke auteurs uitgegeven; zijn editie van de werken van Hilarius van Poitiers (Verona 1730) wordt nog in onze dagen gewaardeerd.

Ten slotte was het een bijzondere verdienste van Maffei, dat hij met zijn aan Benedictus XIV opgedragen beschrijving van het museum van Verona de stoot gaf tot de oprichting van een Christelijk museum van oudheden in Rome. De kerkgeschiedenis- en liturgiestudie kregen daarmee waardevol materiaal ter beschikking, waardoor vaak de schriftelijke en mondelinge traditie op schone wijze kon worden bevestigd. Nergens ter wereld leverde de samenwerking van deze beide historische bronnenstudies zo waardevolle resultaten op als in Rome voor de bestudering van de eerste tijden van het Christendom, van de geschiedenis der dogma's en der kerkelijke tucht. Doch er was ook nog geen paus geweest, die zoveel begrip had getoond voor de betekenis van een dergelijk instituut als Benedictus XIV, die de oude cultuurschatten van het Christelijke Rome als een nieuwe en welkome ondersteuning voor het pausdom dacht te gebruiken, dat in die tijd zo merkbaar aan autoriteit inboette. Het museum, dat voor alle geleerden uit de hele wereld open zou staan, werd in 1756 geopend.

Door het opwekkend voorbeeld van de Mauriners begon in Italië een nieuwe bloei van de kerkhistorische studie. Het is moeilijk onder zoveel belangrijke persoonlijkheden en werken een keuze te doen en de grootsten niet onvermeld te laten. Benedictus XIV volgde het werk van de belangrijkste geleerden met grote aandacht en hij trachtte de resultaten van hun arbeid ook aan de kerkelijke organisatie, aan de liturgie en de discipline dienstbaar te maken. Door de constitutie

¹⁾ Vgl. *De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok*, blz. 510.

„*Sollicita ac provida*” (1753) trachtte hij te verhinderen, dat de Index al te oppervlakkig en rigoureuus gehanteerd werd, waardoor garanties werden geschapen voor een zo objectief mogelijk onderzoek.

In Verona werden op het gebied van de kerkelijke literatuur voortreffelijke dingen gedaan door de gebroeders Pietro en Girolamo Ballerini, beiden wereldgeestelijken. Algemene waardering vond hun gezonde critiek op de pseudo-Isidorische decretalenverzameling, waardoor de geschiedenis van het middeleeuwse pausdom zo lang verduisterd was. Met de uitgave van de werken van Leo de Grote (drie delen, Venetië 1753vv) en van Ratherius van Verona legden zij veel eer in. Pietro nam deel aan de discussies over de rente, waarbij hij partij koos voor de strengere opvatting, en verdedigde in grondige studies de pauselijke macht tegen Febronius.

Als oriëntalisten verwierven zich vele leden van de familie Assemani grote roem. Zij stamden uit een Maronitische familie uit de Libanon en genoten hun vorming in Rome. Joseph Simonius Assemani was door Clemens XI naar de Maronieten gezonden, met wie hij een engere kerkelijke gemeenschap tot stand bracht. Tevens bracht hij uit hun land waardevolle handschriften en antiquiteiten mee. Nadat hij tot custos der Vaticaanse bibliotheek benoemd was, leverde hij het fundamentele werk voor de Syrische letterkunde in zijn vierdelige „*Bibliotheca orientalis*” (Rome 1719-28). Na vele andere werken volgde ten slotte een „*Bibliotheca juris orientalis*” in vijf delen (1762-66). Hij heeft het wel verdiend, dat van hem in 1928 te Hasroen in de Libanon een bronzen standbeeld werd opgericht. Zijn neef Stephanus Evodius, die hem als custos der bibliotheek opvolgde, maakte zich onder andere verdienstelijk door zijn catalogi van de Vaticana (1742 respectievelijk 1757-59). Daardoor werd een aanvang gemaakt met een reusachtig werk, dat pas onder Leo XIII weer herbegonnen werd en waardoor de geleerde wereld een beeld kreeg van de schatten der meest grandioze bibliotheek, die ter wereld bestaat. Een andere neef van Joseph Simonius, Joseph Aloysius, was professor in het Syrisch te Rome en doceerde later liturgie aan de Sapienza. Van zijn hand hebben we de beroemde, onvoltooid gebleven „*Codex liturgicus ecclesiae universae*” in dertien delen (Rome 1749-66).

Op het eigenlijke gebied der kerkgeschiedenis is de bekendste naam die van de aartsbisschop van Lucca, Domenico Mansi. Zijn verzameling van de concilies (eenendertig delen, 1751-68) is de volledigste die er bestaat en werd tot in onze tijd voortgezet. Ook de Dominicaan kardinaal Agostino Orsi mag niet vergeten worden. Zijn „*Istoria ecclesiastica*” telde aanvankelijk twintig delen, maar werd later nog in verscheidene delen voortgezet (1747-62). In zijn „*Istoria ecclesiastica*” bestreed Orsi, die een tegenstander van de Jezuïeten was, Gallicaanse tendenties in de kerkgeschiedenis van Claude Fleury.

Het was een ernstig nadeel, dat de grootscheepse historische

studies niet in een velen omvattende samenwerking georganiseerd konden worden en dat dientengevolge haar invloed op de kerkelijke geleerden steeds werd belemmerd. De oude spanning tussen Jansenisten en Jezuïeten toonde zich ook in Italië en gaf sinds het midden der achttiende eeuw het aanzien aan de verbitterdste Jezuïetenhaat, die gemakkelijk benut kon worden om de opheffing der Sociëteit door te drijven. Toch hebben ook de Jezuïeten in de culturele geschiedenis van Italië een waardevolle rol gespeeld, vooral op het gebied van de moedertaal en de letterkunde, die ze op een geheel andere wijze beoefenden dan in Duitsland. Terwijl daar een achterstand van de katholieken niet te loochenen viel, wisten de Jezuïeten te verhinderen, dat zich in de Italiaanse literatuur hetzelfde verschijnsel voordeed. Om dit aan te tonen kan men reeds volstaan met te wijzen op de grote „Storia della Letteratura antica e moderna”, het werk van de bescheiden professor pater Girolamo Tiraboschi, die na de opheffing der Sociëteit bibliothecaris van hertog Frans van Modena werd en aldaar in 1794 stierf. Pater Tiraboschi, die ook opstellen in het door hem geleide tijdschrift „Nuovo Giornale dei Letterati d'Italia” schreef, legde in het geciteerde werk, dat sinds 1772 aanvankelijk in dertien delen verscheen, een fundament voor de studie der Italiaanse literatuur. Wat zouden wel de gevolgen geweest zijn, als toen een Duitse Jezuïet een dergelijk werk voor de Duitse literatuur had geschreven! Wanneer we daarover nadenken, beseffen we pas volledig, hoe de Duitse Jezuïeten in deze periode geen oog hadden voor de dingen, waarmee zij de aandacht van geheel Duitsland op zich hadden kunnen vestigen en vele vooroordelen hadden kunnen vermijden.

Het grote aanzien, dat de Engelse maatschappijleer en de Parijse salons in het buitenland genoten, had ten gevolge, dat ook de Italianen in hun literatuur wilden navolgen wat in Londen en Parijs genoten en gewaardeerd werd. Persoonlijke relaties versterkten deze zucht tot navolging. Als jong student in de medicijnen aan de universiteit van Pisa was Antonio Cocchi door Hastings lord Huntingdon in 1723 naar Engeland meegenomen. Hij werd daar vrijmetselaar en maakte met Huntingdon vele reizen door Europa. Naar Italië teruggekeerd schitterde hij in Florence als professor in de anatomie, als medisch schrijver en geleerd graecist. Hij schreef echter ook over Engelse opvoeding en over letterkunde, onder andere over Voltaire's „Henriade” (1758). De Venetiaanse koopmanszoon Francesco Algarotti had in Parijs kennis gemaakt met Maupertuis en Fontenelle; reeds vóór Voltaire wilde hij de nieuwste astronomische ontdekkingen voor dames populariseren. Dat was het plan, waartoe Madame du Châtelet Voltaire had willen brengen. In Cirey was men daarom in de wolken over Algarotti's „Il Neutonianismo per le dame”, dat later de titel „Dialoghi sopra l'ottica neutoniana” kreeg. Het werk werd spoedig niet alleen in het Frans, doch ook in andere talen vertaald. Zowel in

Parijs als in Londen, zowel in Petersburg als in Berlijn werd Algarotti als geestverwant van de Verlichting hooglijk geëerd. Frederik II verleende hem in 1740 bij zijn kroningsfeest de grafelijke waardigheid en nodigde hem aan zijn hof. Hij maakte van zijn diensten niet veel gebruik, maar liet wel na Algarotti's dood (1764) op het monument op het Campo Santo van Pisa de inscriptie aanbrengen: „Algarotti Ovidii aemulo, Neutoni discipulo Fredericus rex”.

Gedichten van deze Algarotti werden door een Jezuïet, die Saverio Bettinelli heette, samen met zijn eigen verzen en die van een hofdichter uit Parma, als de mooiste rijmloze Italiaanse poëzie uitgegeven (1755). Deze Jezuïet was er ook bijzonder op gesteld, in Ferney zijn hulde te gaan brengen aan de oude Voltaire. Sinds 1752 was Bettinelli professor in de geschiedenis en theaterdichter in Parma. Met de zoon van een prins Hohenlohe kwam hij in 1758 naar Parijs en naar het hof van Stanislaus Leszcynski in Nancy. Vandaar werd hij naar Voltaire in Ferney gezonden. Voltaire ontving hem zeer vriendelijk; men vertelt, dat hij met geestige vleierij gezegd zou hebben: „Een Italiaan, een Jezuïet, een Bettinelli — dat is te veel eer voor mijn stulpje.” Bettinelli echter vermeldde van Voltaire's „merkwaardige en wonderlijke figuur” vooral de indruk, die het licht in zijn ogen op hem had gemaakt, met hun eigenaardig „mengsel van geestigheid en boosaardigheid”, dat beantwoordde aan zijn woorden. Door de grote Franse schrijver laat hij zich nog datzelfde jaar inspireren om tegenover zijn landgenoten als anoniem literair criticus op te treden in de „Lettere di Virgilio agli Arcadi” (1758). In deze brieven wilde hij alle oudere Italiaanse dichters uit de tijd van Dante of daarvoor aan de brandstapel of de mestvaalt zien prijsgeven; als de voorbeeldige moderne smaak werd het Franse pseudo-classicisme van de baroktijd geproclameerd, dat zijn hoogtepunt in Voltaire had bereikt. Toen de schrijver daarover aan zware aanvallen blootstond, antwoordde hij met zijn „Lettere inglesi”,¹⁾ waarin hij wees op het ontbreken van een nationale en culturele eenheid in Italië.

De geest van de Franse encyclopedisten werd sinds 1764 verbreid door een in Milaan gestichte kring, die zich om de graven Pietro en Alessandro Verri groepeerde en „Società del Caffè” genoemd werd. Het orgaan van deze „Società del Caffè” was een daarnaar geheten „Giornale”, dat allerlei artikelen publiceerde. Het voorbeeld voor deze Milanezen was Addison's weekblad „The Spectator”, dat reeds in 1711 was begonnen. Behalve literaire vraagstukken werden ook economische en juridische problemen behandeld. De beroemdste man uit deze kring werd die graaf Cesare Beccaria, die in bondgenootschap met Voltaire en de encyclopedisten als hervormer van het strafrecht de afschaffing van de folteringen en een meer humane strafrechtelijke

¹⁾ Vgl. A. Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur* VI (1911), blz. 539vv.

procedure wist te verkrijgen. Niet zonder reden konden de encyclopedisten triomferen, toen in 1764 Beccaria's „*Dei delitti e delle pene*” verscheen. Tijdens zijn studie had Beccaria zich in Parma vooral beziggehouden met de Franse encyclopedisten en staathuishoudkundigen. Het is ook duidelijk te zien, dat Beccaria's strafrechttheorie van de beginselen der Franse encyclopedisten uitgaat. Hij baseert zich niet op het vergeldingskarakter van de straf, die een zedelijke fout moet uitboeten, maar op de gedachte, dat de staat uit een overeenkomst is ontstaan en dat de straf op utilitaire gronden berust en vooral ten doel heeft misdaden te voorkomen.¹⁾ Daar kwam nog de invloed van Rousseau bij, doordat Beccaria in de opvoeding een der voornaamste middelen zocht om de misdaden tegen te gaan. Het was de verdrags- en nuttigheidstheorie, die door de populariserende Engelse filosofie gezegevierd had en die zich nu ook hier in de strafrecht- en staatsrechttheorieën deed gelden. Daarbij kwam de humaniteitsgedachte, die aan de toepassing van het strafrecht paal en perk wilde stellen en zo mild mogelijke straffen eiste, een eis, die ongetwijfeld reeds lang als zeer gerechtvaardigd beschouwd had dienen te worden en waarmee men vooral bij religieuze delicten rekening had moeten houden.

Verder dan de encyclopedie ging Beccaria door zich tegen de doodstraf te verklaren en te pleiten voor afschaffing van de gratieverlening. Zijn argumenten tegen de doodstraf putte hij ook uit de verdragstheorie. Aan de mens, die aan het maatschappelijk verdrag reeds zoveel van zijn vrijheid had geofferd, mocht, zo betoogde hij, ook nog niet het hoogste van alle goederen, het leven, ontnomen worden. Bovendien werkte een vrijheidsstraf veel sterker afschrikwekkend. Pas in haar supplement (1776vv) volgde hem de encyclopedie in deze mening en in zijn opinie over de gratieverlening. Onder de invloed van Beccaria werden dan ook in het strafproces belangrijke pogingen tot hervorming gedaan: de voornaamste was de nadrukkelijke eis van openbare behandeling. Vooral door zijn stralende, warme taal wist Beccaria zijn hervormingsgedachten te doen zegevieren en in de afschaffing van de foltering een doorslaand succes te bereiken. Overigens negeerden de juristen der revolutie, Robespierre en Marat, zijn ideeën met cynische wreedheid! Beccaria kon rustig van zijn roem genieten, nadat hij in 1768 tot professor in de *cameralia* benoemd was, in welke hoedanigheid hij staathuishoudkunde doceerde. Hij stierf in 1794.

Economische vraagstukken genoten in die tijd in Italië zowel als in Frankrijk een grote belangstelling. De eerste leerstoel voor „*economia civile*” werd in Italië gesticht en wel in Napels, waar Antonio Genovesi in 1754 hoogleraar werd. Als tweede volgde de universiteit

¹⁾ Vgl. A. v. Overbeck, *Das Strafrecht der französischen Encyklopädie* (Karlsruhe 1902). Ook hierboven, hoofdstuk III, blz. 168.

van Stockholm en als derde die van Milaan met de benoeming van Beccaria. Genovesi had de verdienste, dat hij in zijn boek „Lezioni di commercio ossia d'economia civile” (1765) de algemene fundamente van deze wetenschap had aangegeven. In zijn tijd hoorde men echter uit deze in het Italiaans gegeven colleges, die een buitengewone toeloop hadden, vooral de bittere critiek op de economische ellende in het koninkrijk Napels. Genovesi stelde de Kerk verantwoordelijk voor deze ellende en meende, dat alleen een versterking van de staatsmacht uitkomst kon brengen. Bij hem werkte nog de antikerkelijke gezindheid van Giannone na en hoewel hijzelf een zeer gelovig priester was, liet hij zijn in de grond ideële pogingen om de indroevige toestanden te verbeteren ontaarden in anticlericale aanvallen. Hij bestreed heftig de privileges van clerus en adel en ijverde niet alleen tegen de scholastiek, de monniken en vooral de Jezuïeten, maar ook tegen de Curie, aan wier decretalen hij de schuld van alles gaf. Zo kwamen zijn „Lezioni” op de Index en vond zijn sociale gezindheid in kerkelijke kringen geen weerklank; zij ondersteunden alleen de politiek van Tanucci en van hen, die later de bondgenoten der Franse revolutie zouden worden. Men moet hem echter als een eer blijven aanrekenen, dat hij van de godsdienst de genezing van de sociale ellende verwachtte. In zijn testament bracht hij dat op ontroerende wijze tot uitdrukking. Na aan de Capucijnen een bedrag voor een Requiemmis vermaakt te hebben, schreef hij: „Ik heb gemeend, in mijn geschriften voor God, onze Schepper, en voor Jezus Christus, onze Verlosser, de godsdienst verdedigd te hebben met de rechtvaardigheid en de naastenliefde. Het is mogelijk, dat ik mij in sommige punten vergist heb. Daarom verzoek ik mijn vrienden en leerlingen, de waarheid te vereren en niet hun vriend en leermeester. Eén is onze Leermeester, namelijk God. Ootmoedig vraag ik al degenen om vergiffenis, die ik door onwetendheid of door overmatige heftigheid heb kunnen beledigen . . . Mijn God, ik beveel mij nog eens in uw handen.”¹⁾

Een eenzame, zeer originele en onafhankelijke denker was de Venetiaan Giammaria Ortes, die alleen al daarom vermeld dient te worden, omdat de term „Economia nazionale” van hem afkomstig is. Het eerste van zijn vele geschriften over deze wetenschap draagt de titel „Errori popolari intorno all' Economia nazionale considerati sulle presente controversie fra i laici e i chierici in ordine al possedimento di beni” (Venetië 1771). Daarna zette hij zijn sterk persoonlijk systeem uiteen in het driedelige werk „Dell' Economia nazionale libri sei” (1774). Zijn eigenaardigheid bestaat hierin, dat hij enerzijds voor het

¹⁾ P. Giustino Cigno O.M.Cap., Giovanni Andrea Serrao e il Giansenismo nell' Italia meridionale (Univ. de Louvain, Recueil de travaux, 2e Série, fasc. 48, 1938), blz. 63, waar Genovesi geschilderd wordt als leermeester van de in 1799 vermoorde idealist Serrao, bisschop van Potenza, die evenals hij op een dwaalspoor geraakte.

eerst problemen besprak, die de vertegenwoordigers der klassieke staathuishoudkunde bezighielden en zelfs in onze dagen nog brandend zijn, er anderzijds echter niet tegen opzag om leerstellingen en meningen uit de Middeleeuwen tot de zijne te maken, hetgeen in die tijd geen wetenschappelijk beoefenaar der economie wilde doen. Van huis uit welgesteld, was hij in 1727, veertien jaar oud, „titulo devotionis” bij de Camaldulensen ingetreden. Hij liet zich echter nog vóór de plechtige geloften in 1743 dispensatie geven, omdat hij aan zijn kloosterroeping was gaan twijfelen. Daarna leefde hij tot aan zijn dood in 1790 als wereldgeestelijke, eerst veelal in Florence, later in Venetië. Zijn verblijf in deze steden werd afgewisseld door reizen naar Frankrijk en Engeland en misschien ook naar Berlijn. Ortes aanvaardt de zuivere wetenschap wel als een middel om de som van de menselijke ellende zoveel mogelijk terug te brengen; tegenover in practijk gebrachte wetenschap maakt hij echter het voorbehoud, dat zij geen weg kan zijn om allen rijk en gelukkig te maken. Opvallend is vooral, dat hij zich reeds vóór Malthus met het bevolkingsprobleem bezighield; Ortes gaat echter niet verder dan tot waardering voor onthouding en celibaat. In andere geschriften behandelde hij nog vele andere problemen, die verband houden met de positie van de Kerk in het politieke en sociale leven. Deze geschriften zouden in onze tijd meer aandacht verdienen. Ortes wil de beide krachten, godsdienst en macht, verenigd laten werken, maar toch in wezen gescheiden. Hij schrikt er niet voor terug, te pleiten voor de dode hand en voor fideicommissen. Degenen, die hem als de eerste en onafhankelijkste Italiaanse staathuishoudkundige beschouwen, zouden wel eens gelijk kunnen krijgen.¹⁾

Reeds vóór Beccaria had een kleine gebochelde abate het zijne over het muntwezen gezegd. Het was Ferdinando Galiani, afkomstig uit het koninkrijk Napels, die door zijn vrienden vanwege zijn geslepenheid „Macchiavellino” werd genoemd. Vooral door hem werden er nauwe relaties tussen de Parijse encyclopedisten en hun geestesverwanten in Napels aangeknoopt. In het jaar 1751 had Galiani zijn beroemd geworden boek „Della moneta” geschreven, dat tot de tijd van Karl Marx dikwijls werd aangehaald. In 1759 kwam hij als gezantschapssecretaris naar Parijs. Over het leven in deze stad, die hij het „koffiehuis van Europa” noemde, bracht hij zijn vrienden ijverig verslag uit. Tegelijk belichtten zijn vertrouwelijke brieven aan de Napolitaanse minister Tanucci zijn instemming met de door de Verlichting geïnspireerde politiek van deze. Nadat hij uit Parijs was teruggeroepen, kreeg hij een goede post in het financieel bestuur van Napels. Hij had dit te danken aan zijn talrijke geschriften, vooral aan

¹⁾ Vgl. E. Schorer, G. Ortes, ein Vorläufer der Klassiker und ein moderner Nationalökonom im 18. Jhd., Freiburg (Schweiz) 1938.

zijn „Dialogues sur le commerce des blés”, in 1770 door Diderot in Londen gepubliceerd. Het viel hem echter nog op zijn oude dag bijzonder zwaar om het Parijse leven te missen.

Nog meer sloot zich bij de encyclopedisten de Napolitaanse diplomaat marchese Domenico Caracciolo aan, die van 1771 tot 1781 als gezant in Parijs vertoefde. Het hotel van de Napolitaanse legatie vormde een van de schitterendste centra van de Parijse geestverwanten. Een nog groter invloedssfeer kreeg Caracciolo later als vicekoning op Sicilië en eindelijk in 1786 als minister in Napels, waar hij stond naast koningin Carolina, die met haar broer, de Oostenrijkse keizer Joseph II, overeenstemde in de doeleinden van haar kerkelijke politiek. In die tijd werd het oude leentribuut van Napels aan de Heilige Stoel afgeschaft en slechts met moeite een volslagen breuk met Rome voorkomen.

Ook de Italiaanse kardinalen stelden het niet weinig op prijs, aan het Parijse literaire leven in de rol van bewonderaars deel te nemen. Wij brachten reeds ter sprake, hoe Passionei de „Mahomet” van Voltaire aan paus Benedictus XIV ter hand stelde.¹⁾ Domenico Passionei was in 1706 als jong cavalier naar Parijs gekomen en had daar relaties met Franse geleerden en literatoren aangeknoopt, die hem boven alles gingen. Toen hij in 1738 tot kardinaal was verheven, richtte hij er al zijn streven op om van zijn buitengoed Camaldoli bij Frascati een waar Muzenoord te maken, getooid met boeken, kunstwerken en antiquiteiten in zulk een overvloed als geen ander de zijne kon noemen. Toen hij dit Muzenoord, waar een standbeeld van Minerva de ereplaats innam, eens een kluizenaarsoord noemde, maakte Benedictus XIV de juiste opmerking, dat ook de meest verwende rijkard daar wel zijn geestelijke oefening kon houden. Zware aanstoot moest de paus nemen aan de voortdurende pogingen van Passionei om de door Rome veroordeelde geschriften der encyclopedisten in bescherming te nemen. Reeds de veroordeling van Montesquieu's „Esprit des lois” had hij trachten te verhinderen. Daarna probeerde hij hetzelfde met Voltaire, op het contact met wie hij zich voortdurend beroemde. Zo gezien als de kardinaal bij alle geleerden en hoge heren was, zo weinig mocht hem het volk. Om zijn trotse manier van doen gaf het hem de bijnaam „Kardinaal Skanderberg” of de „Pruisische kardinaal”, omdat hij graag aan Frederik II diensten bewees, of de „Pasja van Fossombrone” (zijn geboortestad). De paus had geen ongelijk, toen hij er zich in een brief naar Frankrijk over beklagde, dat hij niet aansprakelijk kon worden gesteld voor de gedragingen van vele Romeinen, die met de vijanden der Kerk correspondeerden om aldus een grotere rol te spelen en de dwaze lof van deze lieden te oogsten.²⁾

¹⁾ Zie boven blz. 120.

²⁾ Pastor XVI, 1, blz. 271vv.

De paus dacht toen zeker ook nog aan een andere kardinaal, de adellijke Venetiaan Angelo Maria Quirini, bisschop van Brescia. Quirini was over de gehele wereld als geleerde bekend en stofte graag op al zijn relaties, zowel op die met de Mauriners en Bollandisten als op die met Frederik II en Voltaire. Benedictus XIV wist hem vooral als geleerde boekenverzamelaar te waarderen. Reeds in 1730 was hij tot prefect der Vaticaanse bibliotheek benoemd, zonder dat hij zich om deze bijzonder bekommerde. Benedictus XIV verhief hem bovendien nog tot prefect van de Congregatie van de Index. Altijd weer had de paus zich te beklagen over wrijvingen met de zeer ijdele, prikkelbare en hoogmoedige geleerde. Hij vergaf hem echter steeds weer opnieuw. Hij vergaf hem zelfs, zij het met een bezwaard gemoed, dat hij de schenking van zijn boekenschaten aan de Vaticana weer ongedaan maakte om ze aan zijn bisdom Brescia te geven. Quirini stierf in 1755.

Na de dood van Passionei, die in 1755 tot bibliothecaris benoemd werd, gelukte het evenmin, diens waardevolle boekenbezit voor de Vaticana te verkrijgen. De tuchteloosheid, die onder zijn bewind in de Vaticana was binnengedrongen, had het droevige gevolg, dat Clemens XIII na Passionei's dood een overijlde verordening uitvaardigde, die zo streng was, dat het practisch onmogelijk werd van de handschriftencollectie gebruik te maken. Dit bleef zo, tot Leo XIII door een ruimhartige verordening de verzameling voor alle geleerden toegankelijk maakte.

Nog meer dan door de schatten van de Vaticaanse bibliotheek werden toen de vreemdelingen aangetrokken door de werken van de oude kunst. In kardinalen als Quirini en Passionei, die als geleerden en collectionneurs wijd en zijd vermaard waren en die zich naar alle kanten als beschermers van de kunst aanboden, schenen de Maecenaten weer te herleven waarmee Rome in de tijden van het humanisme en de Renaissance geschitterd had. De vele niet-katholieke vorsten en intellectuelen, die Rome bezochten, waardeerden de stad niet als de zetel van het opperhoofd der Kerk, maar als cultureel centrum en vindplaats van zoveel onvergelykelijke kunstschaten en oudheden. Het gold heinde en verre als een kenmerk van hogere ontwikkeling, wanneer men Rome had gezien, zijn schatten had bewonderd en zijn kunst genoten. Niet de wieg van het Christendom zocht men op, om zich in het geloof te verstevigen in Hem, die een plaatsbekleder had uitgekozen, opgevolgd door een lange, ononderbroken rij van pausen. Integendeel, de meeste bezoekers van Rome hadden in de tweede helft van de achttiende eeuw het geloof aan een Openbaring reeds lang opgegeven. Zij waren echter gaarne bereid om volgens de beginselen der verdraagzaamheid over religieuze kwesties niet te redetwisten en zij verheugden zich, wanneer zij in Rome irenisch gezinde kardinalen vonden, die dat soort intellectuele omgang op prijs stelden.

Misschien hoopten dergelijke kardinalen dan nog wel, dat zij aldus begrip en sympathie konden wekken voor Rome's bedoelingen, een begrip en sympathie, die de pausen bitter nodig hadden. Velen schenen de mogelijkheid nabij te zien om, evenals in de tijd der Renaissance, door een nieuwe culturele hegemonie de positie der kerkelijke hiërarchie te versterken. Men had in dit opzicht zeer ver-gaande plannen, wier fundament niet alleen de grandioze monumen-ten van het Roma aeterna waren, maar meer nog de fijnste geestelijke tradities van de antieke, vooral van de Griekse wereld. Als ideaal zag men een nieuwe humaniteit, die haar inspiratie wel ver weg vond, namelijk bij de leidende macht der Verlichting, Engeland.

Hoewel deze culturele strevingen zich pas later duidelijk en overal toonden, is het toch voor ons de moeite waard de eerste contacten te kennen, die er in Rome voor gelegd werden. Wij vinden die in de betrekkingen tussen kardinaal Albani en de Duitse kunstcriticus Johann Joachim Winckelmann uit Stendal in de Altmark, die echter meer de Silezische aard van zijn vader geërfd had. Als bibliothecaris van minister graaf von Büнау had Winckelmann de kunstschaten van Dresden kunnen bestuderen en hij had er voor zijn vorming veel profijt uit getrokken.

Keurvorst Frederik August II (August III), de zoon van de Poolse koning August II, die in 1697 tot de katholieke Kerk was overgegaan, had Dresden tot de artistieke metropool van Duitsland gemaakt. Tijdens zijn regering werd in 1751 de katholieke Hofkirche ingewijd en kwam in 1754 de Sixtijnse Madonna in de schilderijengalerij. In Dresden kreeg Winckelmann het verlangen om naar Rome te gaan. Daar wilde hij het idealisme verder ontwikkelen, waarvoor de Dresdense schilder Adam Friedrich Oeser, later directeur van de academie in Leipzig, de grondslagen had gelegd. Oeser zelf had echter invloeden ondergaan van het barokclassicisme van Georg Raphael Donner, die in Pressburg en Wenen werkte. Deze filiatie is reeds daarom opmerkens-waard, omdat wij door haar de wortel van verwantschap tussen het Duitse classicisme in de beeldende kunst en in de literatuur kunnen ontdekken. De nieuwe classicistische leer werd namelijk door Oeser ook aan Goethe overgedragen, aan wie hij tekenles gaf, en door Goethe kwam ze naar Weimar.

Vóór zijn vertrek naar Rome, in 1754, ging Winckelmann over tot de katholieke Kerk. Hij deed dit allermint op grond van gods-dienstige overwegingen, doch alleen omdat hij zich in Rome en Italië zo onbelemmerd mogelijk wilde bewegen, om daar voedsel voor zijn wereldbeschouwing te zoeken, die hem tot een vrijere opvatting over het leven en de kunst zou moeten brengen. De nuntius Alberico Archinto had hem zo verleidelijk verteld over de Italiaanse kunst-schaten en over de Italiaanse zon, die alle ziekten genas! Hij had hem ook de overgang als een zuiver uiterlijk iets voorgesteld en hem zelfs

in het vooruitzicht gesteld, dat Passionei, de begunstiger van Voltaire, hem een post in zijn bibliotheek kon geven.¹⁾

Nog tijdens de voorbereidselen voor zijn vertrek publiceerde Winckelmann op aandrang van Rauch, de biechtvader van de koning, zijn „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst” (1755), waarin hij reeds het program ontvouwde, dat hem de faam heeft verschaft van een baanbreker voor een nieuwe kunst- en levensopvatting. Dit werk inspireerde Lessing ook tot het uitspreken van soortgelijke gedachten in zijn „Laokoon” (1766). De Laocoöngroep werd reeds door Winckelmann geprezen als het hoogtepunt der Helleense kunst, als de openbaring van het ideaal der antiek heroïsche zielegrootheid. Bernini en Rubens, de vertegenwoordigers van de nog gangbare barokkunst, werden scherp aangevallen; zelfs Michelangelo vond nauwelijks waardering. De afkeer tegen de kunstmode, die onder de naam Barok gedenigreed werd, was toen juist groeiende; met haar gewrongen vormen en massieve zwaarte moesten de edele eenvoud en de stille grootheid der Griekse kunst in tegenstelling gebracht worden. In het „Sendschreiben” van 1755, waarin Winckelmann zich de truc veroorloofde zijn eigen ideeën aan te vallen om aldus beter reclame voor zichzelf te maken, komt de uitdrukking „baroksmak” voor, die hij afleidde van het Spaanse woord barruoco, een onjuiste mening, die hij putte uit het etymologisch lexicon van Menage, waarvan toen een nieuwe oplage, aan de Pruisische koning opgedragen, verschenen was.²⁾ Raffael vond wel waardering bij Winckelmann, maar de Sixtijnse Madonna blijft toch het enige Christelijke kunstwerk, dat door hem met enkele lovende woorden vermeld wordt. Onder hen, die aan de barokstijl de doodsteek toebachten, was Winckelmann een der voornamesten, vooral omdat hij de heraut was van het nieuwe classicisme, dat als vervanging van de Barok werd aangediend. Deze kunst- en levensbeschouwing lag bij hem vast al eer hij, met een pensioen van de Saksische koning toegerust, op 24 September 1755 Dresden verliet.

In Italië zocht en vond hij de voor hem zo belangrijke steun voor zijn program in de beschouwing der antieke originelen. Als abate gekleed bezocht hij in 1758 Napels en bezichtigde daar de eerste vondsten, die bij de opgravingen in Herculaneum te voorschijn waren gekomen. In Rome ontmoette hij kardinaal Passionei, die zich zo ongedwongen liberaal toonde als Winckelmann maar wens kon. Met stomme verbazing sloeg hem het Capitolijnse museum, dat met zijn schatten aan oudheden openstond voor aller studie en welks heerlijkheden hij nu met onvermoeibare bewondering bezichtigde. Toen in Rome het bericht arriveerde, dat Pruisen bij het begin van de

¹⁾ Vgl. Justi, Winckelmann, I (1923), blz. 325vv.

²⁾ Winckelmanns Werke, hrsg. v. C. L. Fernow I (1808), blz. 113.

zevenjarige oorlog zich van Saksen had meester gemaakt, vervulde hem dat met niet geringe zorg. Hij vreesde, dat hij zijn pensioen nu niet meer uit Dresden betaald zou krijgen. In die dagen speelde hem de gedachte door het hoofd om „in een verstandige en redelijke orde te gaan, bij de Benedictijnen of Augustijnen, waar hij van het koor-gebed kon worden gedispenseerd; daar kon hij dan een rustig leven vinden en zou verder niemand meer nodig hebben”.¹⁾ Spoedig voelde hij echter weer vastere bodem onder zijn voeten, toen hij in 1759 door kardinaal Alessandro Albani, die als de beste kenner van de Oudheid gold, werd belast met de zorg voor de bibliotheek van Clemens XI en de daarbij behorende kunstcollectie.

Alessandro Albani, een neef van Clemens XI, was door zijn oom bezield met een grote geestdrift voor de Romeinse monumenten. Hij wilde een wereldlijke loopbaan kiezen, was een tijdlang dragonder-officier in het pauselijk leger, maar moest toen op verlangen van de paus abatino worden. De priesterwijding heeft hij echter nooit ontvangen. Zijn levenswandel was ook in hoge mate werelds, hetgeen zijn oom diep bedroefde. Onder paus Innocentius XIII wist hij zich door allerlei intriges, samen met kardinaal Dubois, de kardinaalshoed te verwerven (1721). Hij werd een invloedrijk man met hoge inkomsten, toen hij het ambt van protector van de Oostenrijkse staat had gekregen.

De collectie antieke kunst, die kardinaal Albani had bijeengebracht, werd in omvang en waarde alleen door de pauselijke verzameling overtroffen. De waardevolste stukken waren afkomstig uit de villa's van Tivoli, uit de antieke van keizer Hadrianus en uit de nieuwe van kardinaal d'Este; sommige waren in Rome zelf gevonden. Als tehuis voor deze schatten koos de kardinaal de villa Albani voor de Porta Salaria, met een prachtige tuin, waarin de rijkdom aan beeldhouwwerken de indruk moest wekken voor deze aanleg en dit bouwwerk gemaakt te zijn en niet museumachtig moest aandoen. Aldus kon men hier meer dan ergens anders de ademtocht der Oudheid om zich heen voelen. De parels van de collectie waren echter in de pronkkamer van de tweede verdieping van het palazzo ondergebracht. De wanden waren daar met het zeldzaamste gekleurde marmer bekleed, dat de kardinaal in de ruïnes van Porto d'Anzio had gevonden. Toen later in de Franse tijd een kardinaal Albani paus Pius VI had aangeraden om zich te verzetten, werd de villa geplunderd. De waardevolste stukken kwamen in het Musée Napoléon en werden toen bij de terug-gave verkocht. Een niet onbelangrijk deel kwam in de Münchense glyptothek terecht. Thans is ook de bekoorlijkheid van de ligging der villa en de aanleg der tuinen verdwenen.²⁾ Al deze dingen waren onder toezicht en met medewerking van Winckelmann aangelegd en

¹⁾ Justi, II, blz. 122.

²⁾ Zie over de villa Albani Justi, II, blz. 334vv.

ingericht, terwijl hij in vriendschappelijke omgang met zijn Maecenas dezelfde idealen najoeg.

De geest van de Verlichting had Winckelmann reeds vroeg uit de werken van haar aanhangers opgenomen. De eerste uitgave van de volledige werken van Voltaire vergezelde hem naar Italië. Terwijl van de Franse auteurs vooral Montaigne indruk op hem maakte, was onder de Engelsen Shaftesbury degene, die hij het meest bewonderde. Deze fijnzinnige Engelse lord, die zich op aanraden van Locke in de conversatie met een gouvérnante Grieks had laten leren, had zich in de geest van het Platonisme vooral gewijd aan de idee van het schone. Met het geestelijke genot van de schoonheid in de wereld moesten ook ethisch-aesthetische krachten tot ontwikkeling worden gebracht, waarvoor hij in de wereldziel een geestelijke harmonie zocht.¹⁾ De Platonische drievuldigheid van het ware, goede en schone werd volgens Shaftesbury en Winckelmann vooral geboden door de Hellenistische atmosfeer. Deze ademde Winckelmann te Rome met volle teugen in bij de beschouwing van de Griekse kunstwerken, vooral van de Griekse plastiek. Uit deze beschouwing groeide in Rome zijn „Geschichte der Kunst des Altertums” (1764),²⁾ waarin hij vooral de nadruk legde op de formulering der Griekse kunstschoonheid en haar trapsgewijze ontwikkeling. In het eerste deel zette hij echter een schoonheidstheorie op, zoals men die toen zozeer verlangde. Begin en einde van deze theorie was de *aesthetica* van de Griekse beeldhouwkunst, die hij als eeuwige essentie van de schoonheid boven alles stelde.

Over de persoonlijkheid van deze schrijver hangt een zekere nevel, die niet verdreven is doordat de kring van Stefan George deel is gaan nemen aan de pogingen om hier meer licht te brengen. De wijze, waarop Winckelmann in verrukking geraakte voor de onovertroffen lichamelijke schoonheid der Griekse beelden, rechtvaardigt het wel, dat men hem een Pygmalionnatuur noemt naar die door Ovidius ten tonele gebrachte kunstenaar, die verliefd werd op een door hem vervaardigd beeld.³⁾ Doordat hij in zijn eenzijdigheid, alleen afgaand op zijn aesthetische indrukken, de Grieken als het toppunt van alle menselijkheid verheerlijkt, heeft Winckelmann de geschiedenis geweld aangedaan, die weliswaar waardering heeft voor alles wat de Grieken voor de nog heden naar hen genoemde wetenschappen hebben gedaan, doch ook niet vergeet, hoe de Romeinen over hen geoordeeld hebben. Door zijn eenzijdige dweperij en de sterk aanschouwelijke taal, waarin hij de artistieke schoonheid wist te schilderen, heeft Winckelmann er meer dan enig ander toe bijgedragen, dat alom onder

¹⁾ Zie boven hoofdstuk III, blz. 118.

²⁾ Een nauwkeurige herdruk van de eerste uitgave werd door V. Fleischer bezorgd (Berlijn 1913).

³⁾ W. Baumgart, *Das Bild Winckelmanns in der neueren Forschung*. Zeitschr. für deutsche Philol. 62 (1937), blz. 389-395.

de beschaafde kringen een nieuwe wereldbeschouwing vaste voet kreeg, die duidelijk onderscheiden was van het classicisme der Renaissance en van de tijd van Lodewijk XIV. In Duitsland heeft het epitheton „klassisch” voor deze wereldbeschouwing ingang gevonden.

Al uitte deze nieuwe wereldbeschouwing zich het eerst in de kunst, de artistieke richting is toch slechts haar uiterlijk kleed. In de grond van de zaak vinden wij hier de zogenaamde Verlichting, die zich van Engeland uit verbreid had en alle Openbaring en alle boven-natuurlijk geloof afwees. Deze wereldbeschouwing is per slot van zake niet meer dan een veredelde vorm van ongelooft. De ongelovige bekeerling, die Winckelmann was, bekleedde alleen zijn geloof aan de autonomie van de mens met aesthetische waarden en deed het aldus passen in de banen van een evolutionistisch pantheïsme. Als hoogste doel spiegelde hij met zijn geïdealiseerde Grieken aan zijn tijd het beeld van een volmaakte menselijkheid voor. Hij moest er zwaar voor boeten, toen een vuige afperser, wiens vriendschap hij gezocht had, hem op 8 Juni 1768 in het gasthuis te Triëst vermoordde.

De enkel op natuur en rede gebaseerde wereldbeschouwing wilde niets meer weten van al het irrationele, dat in de barok- en rococokunst nog was blijven leven. Daartegenover plaatste zij strenge zakelijkheid, evenwichtigheid, eenheid van verhoudingen en klaarheid van lijn.

Reeds vóór Winckelmann was de beslissende inspiratie voor deze nieuwe kunstrichting uit Italië gekomen door de opgravingen in Herculaneum (sedert 1719) en Pompeji (sedert 1748). Engelsen en Fransen hadden er zich reeds vroeg ontvankelijk voor getoond.¹⁾ De eersten hadden sinds 1733 in een „Society of dilettants” dit soort belangstelling voor de antieke kunst aangekweekt. De Schotse architect Robert Adams had tijdens zijn studie in Rome (1754-58) soortgelijke indrukken opgedaan als Winckelmann en daarvan in zijn vaderland blijk gegeven. Bij de Fransen had de classicistische richting reeds in de zeventiende eeuw de strijd aangeboden met de in Italië heersende zuivere barokstijl. Dufresnoy gold reeds als een classicist, die de Griekse voorbeelden boven alles stelde; in een Latijns leerdicht „De arte graphica” (1667) formuleerde hij reeds de fundamentele voorwaarde voor de hoogste kunst in het motto „majestas gravis et requies decora”,²⁾ dat opnieuw klinkt in het Winckelmann zo vaak nagezegde woord over de „edele eenvoud en stille grootheid” der antieken. Toen bij het opkomen van de rococostijl de strijd zich toespitste, keerde de victorie zich naar de classicisten door de benoeming van graaf Caylus tot directeur van de Parijse academie. Samen met de

¹⁾ Vgl. voor het volgende: W. Weisbach, Die klassische Ideologie. Ihre Entstehung und ihre Ausdehnung in den künstlerischen Vorstellungen der Neuzeit. Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit. und Geistesgesch. XI (1933), blz. 559-591; K. K. Eberlein, Winckelmann u. Frankreich, o.c., blz. 592-610.

²⁾ J. Schlosser, Die Kunstliteratur (Wenen 1924), blz. 603.

broer van Madame de Pompadour, markies de Marigny, die van 1749 tot 1751 in Italië reisde, had Caylus sindsdien triomfantelijk op Herculaneum gewezen. Door toedoen van Madame de Pompadour werd reeds onder Lodewijk XV de nieuwe, zogenaamde Louis-seize-stijl aan het hof ingevoerd en keerde de smaak van de tijd zich naar de „style à la grecque”. Men behoeft er slechts aan te herinneren, welke geestelijke ondergrond vooral Winckelmann aan deze smaak gaf, om de ontvangst te begrijpen, die de encyclopedisten terstond aan de ideeën van Winckelmann bereidden.

In Rome wist Winckelmann toen zijn landsman en huisvriend, de schilder Anton Raphaël Mengs, voor de nieuwe Renaissance der antieken te winnen. Mengs had zich in Dresden de titel van Saksisch hofschilder verworven door zijn voortreffelijke pastelportretten. Later had hij in de Hofkirche de hemelvaart van Christus geschilderd. Zodoende vormde ook hij een band tussen Rome en Dresden. Toen hij zich van 1746 tot 1749 voor de tweede maal in Rome ophield, werd hij katholiek uit liefde voor de mooie Margarita Gazzi, die hem als model diende voor de Madonna, welke zich thans in de Belvédère te Wenen bevindt. Zijn woning te Rome werd spoedig een trefpunt van kunstenaars en kunstvrienden, en nadat hij zich door Winckelmann had laten winnen voor diens klassiek idealisme, verbreidden zijn latere schilderijen het nieuwe classicisme heinde en ver, niet alleen in Duitsland, maar ook in Frankrijk en in Spanje, waar hij vanaf 1761 enige jaren als hofschilder werkzaam kon zijn, in Rusland en in Engeland. Zijn „Parnassus”, in 1761 in de villa Albani geschilderd, toonde hoezeer hij voor de nieuwe kunstgedachte „à la grecque” gewonnen was. Dat hij directeur van de academie San Luca in Rome werd en paus Clemens XIII mocht schilderen, bewees anderzijds, hoe men hem ook in de Romeinse kerkelijke kringen waardeerde. Deze waardering werd nog duidelijker bewezen door de grootste opdracht, die paus Pius VI hem kon geven, namelijk het maken van een grote altaarschildering voor de Sint Pieter. Hij had hiervoor alleen het carton gereed, toen hij in 1779 door een vroege dood werd weggerukt.

Onder Pius VI (1775-99) nam de aantrekkelijkheid, die Rome voor kunstenaars en kunstvrienden had, in belangrijke mate toe. Om het stadsbeeld te verfraaien werden drie obeliskken opgericht. Rome wilde steeds meer beschouwd worden als de verzamelplaats van de schatten, die naar de bronnen der hogere beschaving terugwezen. Een overvloed van antieke kunstwerken, die Pius VI opgraven of aankopen liet, werd bijeengebracht. De paus liet ze op voorbeeldige wijze opstellen in het door Clemens XIV begonnen en prachtig vergrote Vaticaanse museum, dat naar hem en zijn voorganger het Museum Pio-Clementinum genoemd werd. Hoe ijverig Pius VI liet verzamelen, blijkt wel uit het aantal van de antieke kunstwerken, die onder zijn bewind in het museum kwamen; het waren er niet minder dan

zeshonderd, terwijl het er onder Clemens XIV maar honderdvijftig waren. De commissaris voor de oudheden, Giambattista Visconti, en diens zoon Ennio Quirini publiceerden over deze waardevolle documenten een prachtig boek met afbeeldingen.

Dit alles verklaart, dat er bij de nieuwe geestdrift voor de antieke kunst, welke tot een levens- en wereldbeschouwing verheven werd, steeds meer vreemdelingen naar Rome kwamen, vooral uit het noorden. Men betoonde hun de grootst mogelijke voorkomendheid en liet niets achterwege om vooral bij de andersdenkende kunstvrienden een indruk van tolerantie teweeg te brengen. Ieder jaar bracht nieuwe kunstenaars naar Rome, zowel uit Duitsland als uit Frankrijk. Zij kwamen vooral om er te leren. Bovendien trok Rome allerlei vorstelijke persoonlijkheden, dichters en geleerden, vooral ook de zeer gewaardeerde rijke Engelsen, die veel antieke kunstwerken kochten. Onder de Duitse schilders is Heinrich Wilhelm Tischbein de bekendste, de zoon van de directeur der academie in Kassel. Tischbein vergezelde Goethe naar Napels en beeldde hem af in zijn beroemd schilderij, waarin hij ons de dichter laat zien, rustig genietend van het landschap der Campagna. De Franse kunstenaars hadden niet alleen het voordeel, in de fijnzinnige kardinaal Bernis, die zich hun hier van zijn beste kant liet zien, een invloedrijk beschermer te vinden; zij genoten ook goede toelagen aan de Franse kunstacademie in Rome, die geheel voor de nieuwe smaak was gewonnen, nadat de schilder Vien daar antieke onderwerpen en decoratieve motieven uit de Oudheid behandeld had. De triomfator van de nieuwe classicistische richting werd echter Vien's leerling Jacques Louis David met zijn in Rome ontstane schilderij „De eed der Horatii”. Het schilderij werd in 1785 in Rome en Parijs geëxposeerd en gold als het meesterwerk van de eeuw, waardoor het Rococo eens en voorgoed scheen te hebben afgedaan. David ging nog meer aan de geest van zijn tijd beantwoorden, toen hij met zijn kunst de revolutie en Napoleon verheerlijkte.

Op het gebied der beeldhouwkunst, waar de antieke Griekse voorbeelden bijzonder tot navolging moesten prikkelen, was het een Italiaan, die de nieuwe wegen wees, Antonio Canova. Hij stamde uit een steenhouwersfamilie uit de buurt van Treviso en bracht van huis uit een natuurlijk begrip voor bekoorlijkheid en eenvoud mee, eigenschappen, die bij het nieuwe schoonheidsideaal zo goed pasten. Reeds als vierentwintigjarige had hij de strijd met de oude kunstrichtingen te doorstaan, toen hij voor de S.S. Apostoli het grafmonument voor Clemens XIV moest maken. Hij behaalde een ondubbelzinnige overwinning door de bijval van de Italiaanse kunstcriticus Milizia, die zijn scherpe pen geheel in dienst van de nieuwe richting stelde. Weldra kon de jonge kunstenaar nog andere grote opdrachten uitvoeren, met name het grafmonument voor Clemens XIII in de Sint Pieter, welks onthulling in de Goede Week van 1792 onder grote toeloop plaats-

vond. Zijn leerling was de Deen Thorwaldsen, die echter pas in 1797 naar Rome kwam.

Behalve het oude waren er in Rome ook veel moderne en actuele dingen, die de bewondering gaande maakten, zowel in als buiten de Kerk. Bijzonder groot was de stroom der kerkelijke bezoekers op de grote kerkelijke feestdagen, Pasen en Sacramentsdag. Er kwamen echter meer lieden om te kijken dan om te bidden. Het prachtig vertoon trok meer aan dan de Christelijke inhoud, die door de liturgie tot uiting werd gebracht. De kunst, die bewonderd werd, was ook vrijwel uitsluitend de antieke of de classicistische, die uit de antieke gegroeid was. Onder de monumenten bewonderde men vooral die uit de Romeinse keizertijd, waarop de Renaissance zich geïnspireerd had, alsmede de antieke standbeelden, waarvan vele pas kort geleden waren gevonden, en wat er aan picturale versieringen in Herculaneum, Pompeji en in de Romeinse villa's te voorschijn was gekomen. Alleen de periode van een Raffael kon daarnaast nog verder bewonderd worden. Voor de kunst van de Barok had men geen begrip meer en men wendde zich van haar af. Zo bewonderde men Rome niet als de heilige stad van het Christendom en was de geestdrift verre te zoeken, waaruit door de titanische drang van een Michelangelo de Renaissance ontstaan was. Van de innerlijke gevoelsbewogenheid, die de Barok in plastische vormen omzette, wilde men niets meer weten. Daarnaast viel er duidelijk een reactie te bespeuren tegen de overdreven gekunsteldheid en hol geworden overdaad en onrust van de Barok. In plaats van de vroegere beweging wenste men thans rust, in plaats van de bombast, die vaak innerlijk onwaarachtig was, verlangde men klare simpele lijnen. Het religieus sentiment was ook verslapt. In de Middeleeuwen, zowel in de romaanse als in de gotische periode, en later in de tijd van de Barok hadden de religieuze motieven hun stempel op de kunst gedrukt; daardoor had de Kerk de leiding van het artistieke leven gehad. Thans echter had men geen belangstelling meer voor de religieuze motieven. De kunstenaars gaven het visioen der hemelse heerlijkheid prijs om alleen nog maar hun aandacht op de aarde te richten. Zoals ook anderszins in de verhouding tussen Kerk en cultuur de Kerk werd teruggedrongen, toonde zich datzelfde verschijnsel speciaal in de regionen van de kunst: haar richting vloeiende voort uit een niet-Christelijke levensbeschouwing, die geïdealiseerd ontleend was aan de Griekse kunst. De wereld verlangde voor de modern denkende mensen, dat de Kerk werd uitgeschakeld.

Welke houding nam de Kerk daartegenover aan? Haar hogere kringen toonden in geen enkel opzicht, dat zij zich teruggedrongen voelden, en lieten zelfs geen bescheiden tegenspraak horen. Integendeel, men hield het voor een juiste apologetische houding, wanneer men zich zo ijlings mogelijk aansloot bij de moderne kunstsmaak, die met zoveel kennis van de Oudheid verbonden was. Daarvandaan kwam

het streven om te laten zien, dat de kerkelijke kunst te verenigen was met de moderne smaak. Om de wereld, die zich van de Kerk wilde afwenden, weer terug te winnen, trachtte men zich zoveel mogelijk aan haar te conformeren. De houding van de aesthetische kardinalen stond wel in een schrille tegenstelling tot die der canonisten, die alle mogelijke moeite deden om ondanks de veranderde tijdsomstandigheden de oude rechten en privileges staande te houden. Ten gevolge van deze mentaliteit zag men er verder geen bezwaar in om het irrationele, dat zich in de rococostijl nog zo krachtig toonde, aan de zakelijke redelijkheid van het nieuwe classicisme op te offeren. Men zou zich hebben kunnen voorstellen, dat reeds in de tijd van Erasmus of kardinaal Ximenez, die in zijn universiteit in Alcalá de wereldlijke en geestelijke Oudheid had willen beschouwen en bestuderen, zich een kerkelijke stijl had kunnen ontwikkelen, waarin vooral edele eenvoud en stille grootheid tot uitdrukking gebracht zouden worden. Dat was echter voor die tijd nog te intellectualistisch gedacht. De massa's wilden meegesleept worden en daarom werd Ignatius de religieuze vernieuwer der zestiende eeuw en niet Erasmus. Uit fel levend geloof en niet uit de terughoudende koelheid van rustige overdenking had de barokstijl de kracht geput, waarmee hij van Rome uit de wereld veroverd had.

Nadat de barokstijl door overlading en gebrek aan maatgevoel zijn aantrekkelijkheid en met de Verlichting zijn innerlijk gehalte had verloren, kon de Kerk wel gaan trachten om de neutrale nieuwe kunstbeginselen, voor zover ze zuiver vormgevend waren, ook in kerkelijke werken toe te passen. Er waren inderdaad een aantal kerken, die in die tijd aldus gebouwd of uitgebreid werden. Voor Duitsland zijn er reeds enige genoemd: de Sankt Hedwig in Berlijn, Sankt Blasien en Hechingen, de Sankt Stephan in Karlsruhe, Salem en Wiblingen. Daarbij komt in Parijs vooral de in 1759 begonnen Sainte Geneviève, waarvan men in 1791 het Panthéon maakte, een groots koepelbouwwerk naar Bramante's plan voor de Sint Pieter. Het ontwerp was door Soufflot geleverd, die in Rome gestudeerd had en een werk had gepubliceerd over de antieke tempel van Paestum. Een ander Parijs bouwwerk met een bewogen geschiedenis was de Madeleine, door Vignon geheel naar het voorbeeld van een Griekse tempel ontworpen.

Al deze kerken echter, die hun stijl dankten aan de classicistische theorie, maakten vooral in het interieur een kille indruk. De spreuk „een schone ziel in een schoon lichaam” kon wel passen voor beeldhouwers, die enkel jeugdige figuren te beitelen hadden. Zij paste echter niet voor al de zielen, die zich aan de leiding der Kerk hadden toevertrouwd om de hemel te bereiken; er waren er onder hen zovelen, die het leed van het leven ervaren hadden, die troost zochten, die hun schuld wilden uitwissen en die voor anderen wilden offeren en boeten. Wanneer dergelijke zielen een ruimte zochten, die overeen-

kwam met hun innerlijke stemming, vonden zij die veel eerder in de gotische of barokke kerkinterieurs met al hun sprekende details, die generatie na generatie daarin van oudsher had opgestapeld. Zulke zielen werden er vooral op het land door het kerkhof om de kerk nog aan herinnerd, dat de Kerk als moeder der bedroefden hun de hoop op de barmhartige hemel leerde.

Het classicisme kon wel theaters en triomfbogen scheppen, verrukkelijke villa's voor de rijke kunstgenieters, mausolea, die ernst aan statige trots paarden, prachtige paleizen, grandioze regeringsgebouwen en doelmatige zetels van bestuur en administratie. Wij begrijpen, dat vooral Berlijn daarmee getooid was, waar in de tijd van Winckelmann en Lessing Frederik de Grote, hun geestverwant, de nieuwe grootmacht op het Europese continent schiep. Het mag ons echter niet verbazen, dat in Italië ondanks de daar zo talrijke antieke voorbeelden vrijwel geen kerkgebouwen in de nieuwe stijl ontstonden. Wel echter droegen zalen en galerijen in het Vaticaan het kenmerk van de stijl, die daar onder Pius VI en Pius VII bloeide. Het waren voornamelijk de ruimten, die tot bewaring dienden van de antieke vondsten, die vooral door de vrijgevigheid der pausen opgegraven hadden kunnen worden.

Als men aan de vele vreemdelingen denkt, die in de tachtiger jaren der achttiende eeuw Rome bezochten, is men bijna geneigd te menen, dat Rome allereerst nog maar een stad van ruïnes was, die er vooral op uit was aan de vreemdelingen haar puinhopen te tonen.

Behalve de lachende hemel en de stralende kleur van het Italiaanse landschap, waardoor de reiziger uit het noorden, meer dan vroeger ontvankelijk voor natuurindrukken, werd aangelokt, behalve de nog gewaardeerde kunstwerken van de renaissancetijd bleef er daar toch nog tot ver over de helft van de achttiende eeuw het een en ander uit de baroktijd, dat daar als nergens elders te genieten was. Daartoe behoorde vooral de muziek, die in de talrijke operatheaters ten gehore werd gebracht. In Rome en in de Kerkelijke Staat waren er tegen de veertig theaters, in Venetië een kleine twintig. Een schitterende operastad was Napels. In Italië was er een algemene geestdrift voor muzikale opvoeringen van allerlei aard. De dichter-nuntius Giulio Rospigliosi, later paus Clemens IX (1667-69), had na zijn eerste melodrama, waarmee in 1634 het theater der Barberini in Rome was ingewijd, nog verscheidene melodrama's naar Spaans voorbeeld geschreven. Toen hij nuntius was in Madrid, dichtte hij de tekst van het drama „La comica del cielo", waarvoor Antonio Maria Abbatini de muziek schreef. In alle residentiesteden van Europa liet men Italiaanse opera's opvoeren en nergens liever dan in Italië zelf wilden de vreemdelingen geestelijke en wereldlijke muziek horen. Daarom bezocht iedere ontwikkelde vreemdeling in Rome de Sixtijnse kapel, alleen om wille van de muziek, die daar te horen viel.

De muziekuitsvoeringen van de pauselijke kapel gaven aanleiding

tot een moeilijke moraalkwestie, waarover de meningen der casuïsten uiteenliepen. Deze kwestie betrof het gebruik van gecastreerde zangers, dat toen in Italië iets heel gewoons was en aan muzikale uitvoeringen iets heel aantrekkelijks verleende. De grote tijd der gecastreerde zangers was van 1650 tot 1760 en liep ten einde, toen de opera seria door de opera buffa werd verdrongen. In Rome traden zij meer dan elders op, omdat pauselijke decreten daar en trouwens in de gehele Kerkelijke Staat het optreden van vrouwen op het toneel verboden, zodat de vrouwenrollen door castraten gespeeld werden. Vele van deze castraten maakten ook een schitterende carrière als dirigenten en componisten en kwamen aldus tot hoge eer en inkomsten. Ook in de residenties buiten Italië, vooral in Londen en Wenen, waren zij zeer in trek. Bij de Sixtijnse kapel waren als regel acht gecastreerde zangers aangesteld en zij bleven daar gedurende drie eeuwen te vinden, totdat Leo XIII verbood nieuwe castraten aan te nemen. De laatsten traden er omstreeks 1920 nog op. Omstreeks 1580 worden ze voor het eerst in Spanje vermeld en omtrent diezelfde tijd vindt men ze ook reeds in het Sixtijnse koor. Ook in München vindt men ze reeds vroeg onder Orlando di Lasso; in het noorden waren ze nog tot ongeveer 1830 aan de Dresdense hofkapel verbonden.

Dat de gecastreerde zangers bijdroegen tot de verwereldlijking van de kerkzang lijdt geen twijfel. Men had daarvoor echter weinig gevoel in de tijd, toen de barokcultuur haar hoogste bloei beleefde. Men verdiepte er zich helaas ook niet in, dat met het instituut der castraten veel perversiteiten verbonden waren, hetgeen hun stand wel verachtelijk maakte. Voor de kerkzangers meende men zich gerust te kunnen stellen met de gedachte, dat zij veelal clerici, soms zelfs priesters waren en dat daarom hun eerbaarheid niet in twijfel getrokken kon worden. Men dacht er nauwelijks meer aan, dat eens de Joden, meer dan enig ander Aziatisch volk, de ontmanning heftig verafschuwd hadden, omdat op grond van de Messiaanse voorspellingen de kinderen bij hen zeer hoog gewaardeerd werd. Evenmin dacht men aan het strenge verbod, dat keizer Justinianus in 558 tegen castratie had uitgevaardigd.

De moraaltheologen van de zeventiende en achttiende eeuw hielden zich vooral met de castratie der zangers bezig en bespraken de vraag, of voor hen de ontmanning geoorloofd geacht kon worden. Geen enkel pauselijk decreet verbood de castratie der zangers. Paus Benedictus XIV wilde niet, dat de bisschoppen verboden uitvaardigden tegen het zingen door castraten, alhoewel de meeste theologen de castratie om wille van de stem voor ongeoorloofd hielden. Zij volgden daarin Thomas van Aquino. Met hem lieten zij als uitzondering alleen het geval toe, waarin de operatie noodzakelijk zou zijn om het hele organisme in stand te houden. Het waren vooral Spanjaarden en Italianen, die de castratie der zangers verdedigden. Voor hen gaf

de doorslag, dat verscheidene kerken en vooral de pauselijke kapel haar duldden; daarbij kwam dan nog de overweging, dat zoveel castraten zich op deze wijze een goed levensonderhoud konden verdienen. Zelfs Alphonsus de Liguori liet deze overweging gelden en was bereid de verminking „probabiliter” toe te staan. Men moet het eens zijn met pater Browe S.J., die over dit probleem de laatste uitvoerige en grondige studie heeft geschreven, wanneer hij betreurt, dat de castratenzang toen niet afgeschaft is en dat de kerkelijke autoriteiten dit misbruik geduld en zelfs indirect bevorderd hebben.¹⁾

De toegeeflijkheid ten opzichte van de mode had reeds in de tijd van de Barok ten gevolge gehad, dat de kerkelijke eisen steeds minder gewicht in de schaal legden. Toen daarbij nog de Verlichting doordrong onder de Italiaanse elite, werd dit nog erger. Er waren er toen maar weinigen, die naar Rome kwamen om de streng kerkelijke normen te leren kennen. Ook vormde Rome geen frisse nieuwe generatie, die de leiding had kunnen nemen in het kerkelijke leven. Wanneer men een gezond zedelijk leven als *conditio sine qua non* voor een degelijke vorming van leiders moet houden, en daarnaar zoekt in het Italië van de tweede helft der achttiende eeuw, dan was het er zeker slecht mee gesteld. In de hogere standen heerste ernstige zedelijke ontaarding, de lagere waren verwilderd en onontwikkeld. Tussen beide gaapte een min of meer diepe afgrond.

Op de situatie onder de hogere standen wordt een bedenkelijk licht geworpen door het misbruik van het zogenaamde *cicisbeismo*, dat wel wijst op een abnormaal verval van de huwelijkszedes. Het woord *cicisbeo*, dat in het begin van de achttiende eeuw opduikt en waarvan de herkomst onbekend is, duidt een bedenkelijk soort huisvriend aan, wiens werkelijke aard men goed doorziet, wanneer men weet, dat het recht om een *cicisbeo* te houden soms door de voorname jongedame in het huwelijkscontract gestipuleerd wordt. De *cicisbeo* moest dan het recht hebben de echtgenote van zijn vriend behulpzaam te zijn bij het aankleden en haar te begeleiden naar de Mis en naar theaters en vermakelijkheden. De echtgenoot, die het druk had met zijn bezigheden en wellicht ook een andere dame het hof maakte, zorgde er voor, dat hij meestal niet thuis was. De keuze van een *cicisbeo* gold als een familieaangelegenheid, die ernstige overweging verdiende. Er werd ook wel met meer dan één vervanger van de echtgenoot in deze positie gerekend. Het schijnt, dat het *cicisbeismo* zich van Genua uit over geheel Italië verbreid heeft. Zeer bittere klachten uitte Muratori er over. De Napolitaanse filosoof Paolo Mattia Doria, een vriend van Vico, die tegen Descartes en Locke gepolemiseerde

¹⁾ P. Browe, *Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie* (Breslauer Studien zur historischen Theologie N.F. 1). Breslau 1936, blz. 117.

heeft, geeft ons een zeer realistisch beeld van het cicisbeismo (1741).¹⁾

In verband met het hele nietsnutte en inhoudloze leven van de voorname jeugd spreekt zich er ook de Milanese literatuurprofessor Giuseppe Parini over uit. Deze wordt thans als achttiende-eeuws dichter zeer hoog aangeslagen. Op grond van zijn vermaningen tot een eenvoudig en natuurlijk leven zou men hem als cultuurcriticus naast Rousseau willen stellen. Tegelijk met de „Emile” verscheen in 1762 Parini's „Il Giorno”. Het is een rijmloos gedicht, waarin de al te brede detailschildering een pedante en overladen indruk maakt. In het eerste deel wordt de ochtend behandeld en zien wij een onbenullige fat uit een aanzienlijke familie zijn dag beginnen, die alleen met beuzelarijen en liederlijkheden gevuld is. De wijze, waarop Parini de eerbare handwerksman en de brave boer prijst en in tegenstelling brengt met de onnutte slemper, verdient alle waardering. Hij toont zich daarin de vertegenwoordiger van een sociale literatuur, gelijk men die tot dan toe nauwelijks had gevonden, en staat torenhoog boven het gangbare denken en doen van de intellectuelen van zijn tijd. In overeenstemming met deze geestelijke houding verzet hij zich tegen de frivole cultuur, die van Parijs uit geïmporteerd werd, en roept hij de Italiaanse dichters terug naar Dante en Ariosto. Men had echter van hem als vermaner tot betere zeden grotere dingen mogen verwachten. Parini was namelijk priester — al was het wel niet uit echte roeping, doch om wille van zijn carrière — en veroorloofde zich niettemin tegenover de dames meer galante huldgingen dan door de beugel konden. Over het Christendom en zijn leer rept hij niet. Als hij zijn generatie geneesmiddelen aanbiedt, waagt hij dat alleen op grond van een natuurlijke religie en moraal. In Milaan onderging hij de invloed der Weense Verlichting. Wanneer wij daar onze aandacht op richten en de abate bezien, die door vorst Kaunitz, de verlichte Weense leider, aan zijn zoon als reisgezel werd gegeven, dan kunnen wij het positieve in Parini beter waarderen. Daarentegen behoort de prinselijke reisgezel, Giambattista Casti uit Acquapendente, tot de treurigste priesterfiguren van die tijd, aan minder stichtelijke priesters bepaald niet arm. Zijn dichterlijk talent, dat hem de titel van keizerlijk dichter bij Frans I bezorgde, misbruikte hij tot de gemeenste producten, waarin hij op grond van zijn ervaringen aan de Europese hoven een overvloed van hoon en vuil over de hele politieke wereld van de revolutietijd uitgiet en zichzelf doet kennen als een weezinwekkend toonbeeld van die periode.

Wat uit die woelige tijden der revolutie en haar ontwrichting in het geestelijk leven van Italië over zou blijven, wordt aangekondigd

¹⁾ G. B. G e r i n i, Il cicisbeismo ritratto da Paolo Mattia Doria. Giornale stor. della lett. ital. 34 (1889), blz. 460. Zie ook Enciclopedia ital. X, 206. — Ook Joh. Gottfr. S e u m e heeft nog van het „vervloekte” cicisbeismo gehoord; „Spaziergang nach Syrakus i. J. 1802”. Reclam-uitgave (nr 186-188a), blz. 158.

door de autodidact Vittorio Alfieri (1749-1803). Deze dichter stamde uit een Piemonteese adellijke familie en hoewel hijzelf in zijn hart een aristocraat bleef, dronk hij, door de stormen van een teugelloze harts-tochtelijkheid voortgezweept, aan de zijde van gravin Albany in Parijs de haat tegen de tirannen met volle teugen in. Daarna stortte hij over de stad der revolutie, toen hij er in 1792 gelukkig uit had weten te ontsnappen, zijn van Italiaans patriotisme doorgloeide haat uit in zijn „Misogallo”. In zijn vrijheidsroes verwierp hij ook godsdienst en Christendom. „De paus is vader en bovendien koning, men moet hem dus haten voor drie,” luidt een van zijn epigrammen. Niettemin kon hij als Italiaan zijn begrip voor de grote betekenis van het Christendom voor de menselijke beschaving toch nooit geheel in zich verstikken. In de beide satiren „L'antireligioneria” en „La filantropinaria”, waarin hij Voltaire en het Voltairianisme heftig hoont, kunnen wij al iets zien van wat gravin Albany bedoelde, toen zij na zijn dood de mening uitsprak, dat Alfieri, wanneer hem een langer leven beschoren zou zijn geweest, wellicht met de rozenkrans in de hand was gestorven. Hij schiep de stemming, waardoor brede kringen van het negentiende-eeuwse Italië bezielde werden: revolutionnaire geest, door gloeiende vaderlandsliefde gevoed, en afkeer van alle kerkelijke leiding waren er de voornaamste kenmerken van.

Om te verhoeden, dat in Italië het contact met de Kerk geheel teloor ging, werkten reeds omstreeks de eerste helft van de achttiende eeuw niet weinigen op voorbeeldige wijze door woord, geschrift en een heilig leven. Meestal worden deze mensen over het hoofd gezien, wanneer men slechts eenzijdig de doorwerking van de geestelijke vooruitgang schildert. Doch hun verdienste was het, dat het geheim van de culturele kracht van het Christendom — met maat en mildheid uit de bron der beproefde heilsleer te putten — niet vergeten werd. Onder deze vaak veronachtzaamde figuren moeten wij allereerst de wel wat schools-pedante, maar toch door Christelijke mildheid zoveel goed stichtende gravenzoon Giovanni Battista Roberti vermelden. Na in de Sociëit van Jezus op verscheidene plaatsen een weinig opvallende rol gespeeld te hebben, stierf hij na de opheffing daarvan in zijn vaderlijk huise Bassano (1796). Zijn opgeschroefde gedichten en rhetorische toespraken interesseren ons minder dan zijn verhandelingen, waarin hij, rustig en zonder overdrijving, de ontbindende buitenlandse invloeden op de hogere standen aanwijst en veroordeelt. In de „Annotazioni sopra l'umanità del secolo XVIII” (1781) plaatst hij de Christelijke humaniteit tegenover de valse humaniteit, waarmee men in zijn omgeving dweept, en geeft hij opmerkelijke uiteenzettingen over de sociale plichten der hogere standen. Hij wijst hen er op, dat zij ook voor de boeren moeten zorgen en zich de treurige toestanden in de gevangenissen moeten aantrekken. „Della probità naturale” (1784) moet opnieuw aan de zwakke mens de weg wijzen om zijn leven naar

de beginselen van het Evangelie in te richten. In het tractaat „Dell' amore verso la patria" (1786) wil hij de jeugd, met afwijzing van de theorieën van Hobbes en Rousseau, opvoeden tot ware opofferende, heldhaftige vaderlandsliefde, geordend in de grote Christelijke gemeenschapsgedachte. Hij zegt ook dingen van practische aard, die wel niet nieuw waren, maar in die dagen zelden werden gehoord: de moeders moesten hun kinderen zelf voeden en ze niet dwaas nauw in doeken wikkelen. Door „Lettera sopra i negri" (1768) heeft hij zich een bijzondere verdienste verworven. Hij eiste daarin de afschaffing van de negerhandel, welke pas in 1807 door de Quakers in Amerika bereikt werd. Zijn blik schijnt zich vaak op de negerlanden gericht te hebben: hij vond het bijzonder prettig om met twee of drie vrienden bij een kop chocolade te keuvelen. Dat genoeg mocht men hem zeker wel gunnen.

Het verdiende zeer de aandacht, dat Roberti, en na hem Parini, de intellectuelen aan de lagere standen herinnerden. Dit was nergens zo noodzakelijk als in het stedenland Italië, waar de Renaissance de kloof tussen stad en land, die slechts tijdelijk door heiligen als Sint Franciscus van Assisi overbrugd was, opnieuw had verbreed. In de achttiende eeuw werd de afstand nog groter, toen in de hogere kringen het ongeloof zich verbreidde en in de lagere regionen het weinig verzorgde geloof verwilderde. Terwijl wij bij de intellectuelen velerlei geestelijke activiteit waarnemen, zij het dan ook verbonden met zedelijke losbandigheid en vervlakking, heerst onder het volk ruwe afstomping, onontwikkeldheid en bijgeloof. Enige van de speciale oorzaken daarvan liggen in ieder geval voor de hand. De talrijke oorlogen na de Spaanse successieoorlog, de vele kleine staten, die in de staatskerkelijke strevingen hun macht wilden doen blijken, de wrijvingen tussen Kerk en staat, ten gevolge waarvan vele bisdommen lange tijd onbezet bleven, bieden al voldoende verklaringen. Daar de bezetting van de bisdommen dikwijls van politieke overwegingen afhing of van de behartiging van de belangen der aanzienlijke families bij de vergeving van prebenden, waren de vooruitzichten voor de vorming van de priesters niet bepaald gunstig. Er waren te veel priesters, monniken en nonnen, die deze levensstaat zonder eigenlijke roeping hadden gekozen, alleen om goed verzorgd te zijn. Bovendien waren de inkomsten der lagere geestelijkheid door het overmatig aantal kandidaten zo gering, dat zij er ternauwernood van konden leven en van de andere kant ook leeg liepen. Er waren veel kapelaans, maar weinig zielzorgers en predikanten. Toen Alphonsus de Liguori in de dorpen om Napels met zijn eerste gezellen begon te preken, vond hij daar overal in de kring van hun families priesters, die niets te doen hadden en geestelijke oefeningen evenzeer behoeften als de leken.¹⁾

In de verschillende streken van Italië waren de toestanden niet

¹⁾ A. Berthe, St Alphonse de Liguori I (Par. 1900), blz. 154.

dezelfde. Allen zijn het er over eens, dat het er in Zuid-Italië het ergst uitzag. Toen kardinaal Damian Hugo von Schönborn, de vorst-bisschop van Spiers, bij de keuze van Clemens XII in 1730 in Rome was, berichtte hij diep ontsteld aan zijn broer, de vice-rijkskanselier Friedrich Karl, wat hij over de toestanden in Napels en Sicilië had gehoord. De paus en ook de kardinalen hadden hem met tranen in de ogen verteld, dat het Christendom daar volkomen te gronde was gegaan en dat het atheïsme er openlijk geleraard werd en een grote verbreiding had gevonden. Geen ondeugden waren zo groot, dat men er zich niet openlijk zonder schaamte aan overgaf. De kerkelijke discipline was verslapt. Sodoma en Gomorra waren in dit rijk her-rezen.¹⁾ Van de kloosters kon men slechts weinig verbetering verwachten. Om hun hervorming streden de wereldlijke regeringen met de Romeinse Curie.

En toch was ook in Italië het oude kerkelijke idealisme niet gestorven. Twee volksmissionarissen, die later heilig verklaard zijn, wisten door hun woord veel te bereiken. De ene was de Jezuïet Franciscus van Hieronymus (Girolamo), die in Tarente en Apulië en later in Napels als predikant werkte, verscheidene sociale werken stichtte en de generale communie invoerde († 1715). Later putte zich de Franciscan Leonardo da Porto Maurizio (1676-1751), nog tijdens zijn leven de apostel van Italië geheten, in meer dan driehonderd volksmissies uit. Hij gaf deze meest in Noord-Italië en op het eiland Corsica, dat door de strijd met Genua volkomen was verwaarloosd, maar vooral in Rome. Benedictus XIV riep zijn medewerking in, toen hij het gigantische oude Colosseum in het jubeljaar 1750 aan de herinnering aan Christus' lijden toewijdde. Zeer diepe indruk maakte de slotpredikatie van de Franciscan op 27 December 1750, waarbij hij stond naast het eenvoudige kruis, dat in de arena was opgericht.

Nog merkwaardiger is, dat in deze laatste tijd van de Barok, terwijl de Verlichting overal veld won, nieuwe strenge orden gesticht werden. Wanneer wij afzien van de twee orden der Scalzetti of Nazarenen en die der spoedig uitgestorven Baptistijnen, die beide tot geen grote omvang geraakten, boeien vooral twee groeperingen van wereldgeestelijken onze aandacht, omdat zij in onze dagen nog volop bloeien. Beide beoogden voornamelijk de opheffing en onderrichting der brede volkslagen. De congregatie der Passionisten toont reeds in haar naam de bedoelingen van haar stichter, Francesco Danei, in de congregatie Paulus van het Kruis geheten. Na in kinderlijke onschuld te zijn opgegroeid werd hij als jongeling diep aangegrepen door het lijden van Christus, dat hem drong tot de stichting van een orde. Op de Monte Argentario bij Orbetello stichtte hij in 1737 de eerste vestiging en werd daarna op velerlei wijze gesteund door de pausen van

¹⁾ Zeitschrift für die Gesch. des Oberrheins XXXIII (1918), blz. 210.

zijn tijd, die hem naar Rome ontboden. Behalve in de Kerkelijke Staat preekte hij voornamelijk in Toscane. In hun missies legden de Passionisten er zich vooral op toe oude veten te verzoenen, die op het platteland vaak zulke verderfelijke gevolgen hadden. Daarmee wisten zij zich grote verdiensten te verwerven.

In hun werkzaamheid als predikanten leken de Passionisten op de congregatie der Redemptoristen, die iets later ontstaan is en haar activiteit ontplooid in het naar ernstige predikanten hongerende koninkrijk Napels. De persoonlijkheid van de stichter, Alphonsus Maria de Liguori, die uit een adellijke Napolitaanse familie stamde, is bijzonder op de voorgrond getreden, doordat hij, na in 1839 heilig te zijn verklaard, van Pius IX in 1871 de titel van kerkleraar ontving. Hij trok al vroeg de aandacht, door als jongen van nog geen zestien jaar de doctorstitel te verwerven, in 1723 zijn beroep van advocaat te verlaten en priester te worden. Daarna hield hij zich in Napels bezig met het apostolaat in de edelste zin van het woord en wijdde zich aan de zielzorg in de dorpen. Voor de stichting van zijn genootschap liet hij zich leiden door de visioenen, waarin de vroegere Carmelites Maria Celeste Crostarosa hem naast de heilige Franciscus van Assisi als ordestichter gezien had. Zij schreef voor die congregatie de eerste regels, die werden omgewerkt door de vrome bisschop van Castellamare, Tommaso Falcoja. Aan de rijke ervaring van deze veteraan in het geestelijk leven vertrouwde Alphonsus zich gehoorzaam toe, toen hij in 1740 met enige priesters en lekebroeders zijn gelofte van volharding in Falcoja's handen aflegde. De leden van de nieuwe congregatie, die zich Redemptoristen noemden, wijdden zich toe aan de Allerheiligste Verlosser. Zij wilden in een speciale zielzorg, door het geven van missies, Christus volgen en apostolisch werkzaam zijn vooral ten behoeve van de meest verlaten zielen. Van Benedictus XIV kreeg het genootschap, dat na Falcoja's dood in 1747 Alphonsus voor zijn leven tot rector maior had gekozen, in 1749 de pauselijke bekrachtiging. Ook toen Alphonsus op verlangen van Clemens XIII de zorg voor het bisdom Sant' Agata de' Goti op zich nam (1762-65), behield hij deze positie. De ontwikkeling van de congregatie werd bemoeilijkt door een eis van het koninkrijk Napels, dat haar toelating van een verandering in de statuten afhankelijk maakte. Daardoor ontstond een splitsing, die pas vier jaar na de dood van de eenennegentig jaar oud geworden stichter, op 1 Augustus 1787, ongedaan kon worden gemaakt. Weldra begon zijn genootschap ook in de steden actief te werken. Het kwam aan de Redemptoristen te stade, dat hun stichter door zijn geschriften op het gebied van moraal en ascese groot aanzien verwierf. Voor alle standen hielden zij geestelijke oefeningen, ook voor soldaten en gevangenen. Steeds sloten deze oefeningen met de biecht.

De praktijk van het biechthoren gaf aanleiding tot de theologische kwesties, die in de geschriften van de stichter behandeld werden. Voor

de biechtvaders schreef hij zijn „Homo apostolicus” en zijn „Praxis confessarii”. Bijzondere roem verwierf zijn moraaltheologie, die in haar eerste, in 1748 verschenen uitgave enkel uit verklaringen en opmerkingen bij de „Medulla theologiae moralis” van de Westfaalse Jezuïet Busenbaum bestond, een boek, dat in 1650 voor het eerst verschenen was en zeer veel herdrukken beleefd had. Uit deze commentaar ontstond toen in de jaren 1753 tot 1755 de tweedelige „Theologia moralis”, waaraan hij steeds weer werkte en vijlde, zodat er tijdens zijn leven nog verscheidene nieuwe uitgaven verschenen. Zijn verbeteringen waren een gevolg van het streven om in de moraalpractijk een vast standpunt te vinden. Als jurist ging hij er van uit, dat een onzekere wet geen verplichting kon opleggen. Hij moest tussen de moraal-systemen stelling nemen op een heftig omstreden gebied, waarop sinds een eeuw reeds in vele folianten bitter gepolemiseerd werd: moest men zich op de basis van het probabilisme of op die van het probabilliorisme plaatsen? ¹⁾

Aanvankelijk stond Alphonsus aan de strengere zijde van de probabillioristen, zijn leermeesters. Tot de vrijheid tegenover de wet, tot de toelaatbaarheid van een handeling, zo leerden zij, mag men in dubieuze moraalkwesties alleen besluiten, wanneer de mening ten gunste van de vrijheid beter gefundeerd (probabilior) is dan die ten gunste van de wet. Later bleek hem op grond van zijn ervaringen in de practijk van de zielzorg, dat dit standpunt te rigoureuus was. Hij wilde zich echter ook voor laxisme hoeden, wanneer hij zonder meer met de probabilisten aannam, dat de toelaatbaarheid van een handeling aangenomen moest worden, indien slechts de mening ten gunste van de vrijheid gefundeerd was, zelfs indien er nog betere argumenten bestonden ten gunste van de wet. Hij wilde het minder waarschijnlijke uitsluiten. Na langdurige studie in de werken der vroegere moralisten vond hij een middenweg door zich uit te spreken voor het aequiprobabilisme: in twijfelgevallen, waarin even goede argumenten voor en tegen een mening aangevoerd konden worden, kon men, wanneer de twijfel betrekking had op de vraag, of een bepaalde wet bestond, niet echter op de vraag of een zeker uitgevaardigde wet nog voortbestond of nagekomen moest worden, ten gunste van de vrijheid beslissen. Aan dit standpunt hield hij in zijn practijk vast. „Ik heb,” zo verklaarde hij, „tegen de al te gemakkelijke moralisten geschreven, die mij noch klachten, noch minachting onthouden hebben. Ik deed dit om de Christelijke moraal niet verruimd te zien door die onbepaalde vrijheid van meningen, die Alexander VII (1660 respectievelijk 1665/1666) veroordeeld heeft en als onverenigbaar met de evangelische eenvoud afgewezen. Eveneens heb ik geschreven tegen de al te starre moralisten, omdat ik de gewetens niet gebonden en de zielen niet in

¹⁾ Zie: De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 541.

gevaar gebracht wilde zien, om zich door de eisen van een ongerechtvaardigd rigorisme te gronde te richten." ¹⁾

Een soortgelijke middenweg bewandelde Alphonsus ook met zijn beginselen over de toediening van het sacrament van boetvaardigheid en het heilig Sacrament des Altaars. „Het is zeker," zo schreef hij in zijn „Theologia moralis", ²⁾ „dat al te toegeeflijke biechtvaders aan de Kerk veel kwaad hebben gedaan, omdat de grote meerderheid der mensen zonder enige weerstand op de helling der ondeugden is uitgegleden. Doch ook en vooral zij hebben de zielen benadeeld, wier gestrengheid de zondaars eerst de weg van de heiligschennis heeft opgedreven, dan die van de wanhoop, en hen ten slotte in de afgrond van vuil en zonde heeft gestort."

Deze laatste woorden worden begrijpelijk, wanneer men de grote gestrengheid der Jansenisten kent, die onder het voorwendsel van een betere voorbereiding de absolutie menigmaal jarenlang, ja, zelfs tot de dood toe uitstelden. In vele diocesen werd de absolutie pas gegeven, wanneer na de biecht nog een voorgeschreven proeftijd was verstreken. Ook in de uitreiking der heilige Communie wenste de kerkleraar een mild optreden. Tot ontsteltenis van de Jansenisten ried hij de gelovigen aan om, ook wanneer zij nog niet de moed hadden om de dagelijkse zonde te bestrijden, wekelijks te communiceren, wanneer zij volmaakter waren zelfs dagelijks.

De grote betekenis van de middenweg tussen overdreven strengheid en laxisme, die Alphonsus wist te vinden, ligt vooral in het feit, dat de pausen er hun waardering voor uitspraken. Benedictus XIV noemde zijn „Theologia moralis" in 1755 een „zeer nuttig en algemeen gewaardeerd boek". Pius IX schreef aan Alphonsus als een der eersten de verdienste toe, het Jansenisme te hebben uitgeroeid, en Leo XIII duidde in 1902 de schrijver aan als de „uitstekendste en mildste onder de moraaltheologen". Nog heden ten dage heeft zijn werk grote waarde, doordat het tussen natuurlijke zedenwet en geopenbaarde moraal een synthese tot stand heeft gebracht, die zich niet van de traditie losmaakte en evenmin de resultaten der profane wetenschappen onopgemerkt wilde laten. Persoonlijk droeg hij door zijn mildheid en rustig optreden er het meest toe bij om de onenigheden over de moraal te doen bedaren. Door de grondbeginselen der moraal te ontwikkelen schiep hij een vaste grondslag voor de arbeid der Kerk tot bevordering der Christelijke zeden in de maatschappij zonder onderscheid van stand of nationaliteit, een arbeid, die nu op de voorgrond kwam en duidelijker dan vroeger gezien werd als een der voornaamste verplichtingen van de Kerk ten opzichte van de beschaving der mensheid. Theorie en praktijk waren in Alphonsus op voortreffelijke wijze

¹⁾ Berthe, St Alphonse de L. I (Par. 1900), blz. 484.

²⁾ Lib. VI, tract. IV n. 426. Vgl. Berthe, l.c., blz. 485.

verbonden en dit maakte hem tot een voorbeeld van alle zielzorgers, die zich aan deze taak wilden wijden.

In Zuid-Italië zelf oefende de nieuwe congregatie voorlopig geen verdere invloed uit. De regel van de Redemptoristenstichtingen in de Kerkelijke Staat werd door de Curie een tijdlang alleen erkend. Pas door de Oostenrijker Clemens Maria Hofbauer werd een verdere vooruitgang bereikt, aanvankelijk ten noorden van de Alpen. Aldus werd voorlopig in de treurige religieuze en zedelijke toestanden in Zuid-Italië weinig verbetering gebracht. De revolutietijd met zijn zware schokken deed het al zo lage niveau nog meer dalen. Pas door uiterlijke en innerlijke rust kon uit de zaden, die hier waren uitgestrooid, langzaam een nieuw gewas groeien.

Zesde Hoofdstuk

Verstarring, verlichting en ontbinding in Spanje

Wanneer wij onze blikken van Italië naar Spanje wenden, dan doet zich ten zuiden van de Pyreneeën in veel opzichten een soortgelijke situatie aan ons voor als op het Apennijnse schiereiland. Dit vindt zijn reden ten dele in de vestiging van Spaanse Bourbonvorsten in Zuid-Italië en Parma, doch meer nog in het binnendringen van de Franse literatuur en de Franse mentaliteit in beide landen. Daarnaast kan men echter ook aanzienlijke verschillen waarnemen. Zij zijn een gevolg van de innerlijke spanning, die in Spanje teweeg werd gebracht door de inwerking van een vreemde geest op het scherp geprononceerde oude karakter van het Spaanse volk.

Voor geen land was het eens, bij het begin van de nieuwe tijd, zo gemakkelijk geweest om middeleeuwse tradities innerlijk te verbinden met het humanisme en de Renaissance als voor Spanje. Deze innerlijke assimilatie, die zich in een verdieping der godsdienstige levenskrachten manifesteerde, liet Spanje in de baroktijd stralen als de grote katholieke macht en verschaftte het met de keizerlijke waardigheid van Karel V een leidende positie, die nog verstevigd werd en in aanzien steeg door zijn koloniale macht in Amerika. Doch reeds in de zeventiende eeuw was een vermindering van Spanje's innerlijke en uiterlijke kracht te bespeuren, terwijl Frankrijk zich in opgaande lijn bewoog. De glans van de baroktijd verjongde zich in het Franse classicisme, terwijl hij in Spanje steeds opvallender verbleekte. Daarbij kwam nog de verlamming der Spaanse monarchie onder de futloze laatste Habsburgers. Hun uitsterven leidde tot de Spaanse successieoorlog, waardoor de Spaanse bezittingen in Europa verloren gingen en een Bourbonprins, Philips V, de kleinzoon van Lodewijk XIV, op de Spaanse troon kwam.

Daarna brak een tijd aan, waarin de heersers moeite hadden om het land, waarover zij regeerden, te begrijpen en waarin de onderdanen hun monarchen aanvankelijk als vreemden beschouwden. Daarbij kwam nog de eis van een innerlijke verandering, welke gesteld werd aan de bewoners van Spanje, die sinds de zestiende eeuw nog geheel in hun oude tradities voortleefden. De verarming, de duidelijk bespeurbare wetenschappelijke achterstand bij de andere rijken, de verwaarlozing der onontwikkelde lagere standen noopten tot een vergelijking met de landen, waar de vooruitgang zich meer had doen gelden. Terwijl sommigen, vervuld van nationale trots, helemaal niet wilden horen van

een dergelijke vergelijking, die Spanje's achterlijkheid duidelijk zou tonen, meenden anderen, dat de vooruitgang het eenvoudigst tot stand gebracht kon worden door de navolging van vreemde voorbeelden. Uit dit meningsverschil groeide een spanning, die zich toespitste op de vraag, in hoeverre bij de culturele reconstructie van Spanje ook met de katholieke traditie rekening moest worden gehouden. Daardoor ontstond voor Spanje het gevaar om door het prijsgeven der katholieke tradities, waaraan het taaier dan enig ander land had vastgehouden, zijn innerlijk evenwicht te verliezen.

De naburige landen, van welke invloeden op het Spaanse geestelijke leven uitgingen, waren Italië met de Romeinse Curie en daarna meer dan ooit te voren Frankrijk, ten slotte echter ook in toenemende mate Engeland.

Nog moeilijker werd de handhaving van het oude Spaanse karakter, toen door de tweede gemalin van Philips V, Elisabeth van Parma, minister Alberoni de Spaanse politiek bepaalde. Weliswaar slaagde Alberoni er in, Spanje's militaire kracht spoedig te herstellen, maar hij deed aan deze weer zware afbreuk door aan de zonen der koningin de heerschappij in Parma en de beide Siciliën te verschaffen. Hadden de Spaanse Bourbons de nieuw verworven kracht gebruikt voor de verovering van Gibraltar en voor de versterking van hun Amerikaanse koloniën, dan zouden zij er beter bij gevaren hebben. En zoals men in de buitenlandse politiek niet de reële politieke doeleinden, die het land na moest streven, op de voorgrond stelde, hechte men in de binnenlandse politiek te weinig waarde aan de samenhang met de geestelijke tradities van het land. Door hun voorkeur voor buitenlandse ministers werden de Bourbons er al te gemakkelijk toe verleid om door de mechanische navolging van buitenlandse maatregelen het volk voor het hoofd te stoten, want hoewel de Spanjaarden van oudsher aan een absolute heerschappij gewend waren, lieten zij zich slechts voor een gering deel winnen door vertegenwoordigers van een verlicht despotisme.

Ongetwijfeld was het voor het Spaanse volk nodig, dat het in zijn achtergeraakte cultuur grondig vernieuwd werd. Om dit doel te bereiken moest echter van onder op gewerkt worden, niet alleen van boven af, doordat men onder de hogere klassen de Verlichting voorbereidde. Allereerst had men de Kerk tot medewerking moeten brengen. Onder de missionarissen, die in Spaans-Amerika werkten, waren daarvoor wel het eerst ideale medewerkers te vinden geweest. Uit de diepste wortels van het Christendom hadden onder al de missieorden, die daar nog ijverig werkzaam waren, nieuwe krachten tot leven gebracht moeten worden. Met de vernieuwing van de Kerk had die geestdrift weer moeten worden opgewekt, die bij het begin der barokperiode zo snel om zich heen had gegrepen. Men had de oeroude tradities der Kerk als uitgangspunt moeten nemen om de strijd aan te binden tegen

de overdreven nationale trots, die tot verslappende ledigheid voerde. Wanneer men de Spanjaarden alras hun inderdaad niet te loochenen achterlijkheid voor ogen had gehouden, wanneer de overtuiging van het verval der natie ingang had gevonden, was het mogelijk geweest om tot de juiste maatregelen voor een vernieuwing te komen. Dan zou men ook wel in staat gesteld zijn de verstarrend werkende indeling in kasten te doen verdwijnen en de gehele natie van hoog tot laag mee te slepen tot een innerlijke en uiterlijke heropbouw.

Maar de regering deed niet alleen niets van dien aard; integendeel, zij verhevigde nog de onderlinge tegenstellingen bij de clerus en de kleingeestige naijver der religieuze orden, zij verjoeg de Jezuïeten smadelijk uit moederland en koloniën. Voor het grote sociale werk, dat de Jezuïetenmissionarissen in Paraguay tot stand hadden gebracht, toonde het Spaanse gouvernement niet het geringste begrip, in plaats van aan deze grandioze arbeid een voorbeeld te nemen voor de zo dringend noodzakelijke herordening der sociale toestanden in Spanje zelf, waarbij men ook de Kerk er toe had kunnen brengen zich op meer diepgaande wijze met sociale zorg bezig te houden. Wat had Spanje op die manier een voorbeeld voor Europa kunnen worden! Wanneer men in deze richting had uitgezien, was het wellicht toch mogelijk geweest in de achttiende eeuw een nieuwe Ximenez te vinden.

Wel werd er in de achttiende eeuw over een hervorming van de Kerk in Spanje gesproken. Paus Innocentius XIII vaardigde in 1723 een bul uit, die een eind beoogde te maken aan de kerkelijke misstanden. Zij werd door zijn opvolger, Benedictus XIII, hernieuwd en ook een koninklijk decreet (1724) beval haar ter uitvoering aan.¹⁾ Deze bul had echter vrijwel alleen betrekking op de uiterlijke discipline en trachtte de bepalingen van Trente nog eens in te scherpen. De nadruk werd vooral gelegd op de selectie van de kandidaten voor het priesterschap en op de maatregelen tegen de misbruiken in de verlening van prebenden. Veel werd daardoor niet verbeterd. Kapittels en exempten gaven zich alle mogelijke moeite om de doorvoering der hervormingen te verhinderen. Uit het overmatig aantal prebendenjagers kon men wel opmaken, hoezeer kerkelijke posten alleen om wille van de inkomsten begeerd werden. Bij de bestrijding der wantoestanden ging het echter meer om de strijd tussen Rome en de staat over de vraag, aan wie de bezetting der kerkelijke ambten toekwam, dan om een diepgaande vernieuwing. Deze strijd was ook daarna het kardinale punt in de verhouding tussen Kerk en staat. In het concordaat van 1753 liet paus Benedictus XIV de bezetting van vrijwel alle geestelijke ambten aan de regering over, ten einde ten minste het fundamentele principe te sauveren, dat de koning zijn souvereine macht in dezen van de paus ontvingen had.²⁾ Daarmee was ook het koninklijk patronaat tot de gehele

¹⁾ A. Mercati, *Raccolta di Concordati* (Roma 1919), blz. 286.

²⁾ Zie boven hoofdstuk I, blz. 25.

Spaanse monarchie uitgebreid en het beheer van de staat over de Kerk zonder uitzondering doorgevoerd. Van de ministers der Bourbons, die naar buitenlandse voorbeelden te werk gingen, kon men alles verwachten, behalve een medewerking aan een innerlijke hervorming der Kerk en belangstelling voor een vernieuwing van het kerkelijk idealisme. Aan de uiterlijke vormen der vroomheid hechtte men aan het hof nog wel steeds grote waarde, want het volk nam nergens meer aanstoot aan dan wanneer men in dit opzicht te kort schoot. Doch een diepe tegenstelling moest voelbaar worden, wanneer het bij een dergelijke beoefening der vroomheid ontbrak aan innerlijke bezieling, wanneer mateloze hoogmoed en verkwisting bij de hogere standen en aan het hof zich brutaal verbreidden en zowel Kerk als staat noodlottig werden. Een belangrijke factor was ook de domheid en autocratische eigengereidheid der heersers, die zich niet met opoffering van hun eigen belangen beijerden voor het welzijn van het volk en veelal slechts vreemde voorbeelden lieten navolgen om de klaarblijkelijke achterlijkheid van het land te verhelpen.

De eerste der Bourbons, Philips V (1701-46), verkeerd opgevoed en zonder wilskracht, voelde zich op de Spaanse troon weinig gelukkig. Hij had liever in plaats van Lodewijk XV in Parijs willen heersen en deed in 1724 afstand ten gunste van Lodewijk, een zoon uit zijn eerste huwelijk met de voortreffelijke Louise Maria Gabriele van Savoye. Toen Lodewijk I na weinige maanden stierf, nam Philips V, tot leedwezen van alle bevoegde beoordelaars, de regering weer over. Hij gaf echter al spoedig blijk van geestelijke storingen.

Zijn opvolger was Ferdinand VI (1746-59), de jongste zoon uit zijn eerste huwelijk, die de Spanjaarden de Verstandige noemden, omdat hij vrede aan het land gaf en omdat zich tijdens zijn regering tekenen van een innerlijke herordening lieten bespeuren. Ook bij hem echter openbaarde zich een hevige zwaarmoedigheid. De regeringsaangelegenheden werden practisch geregeld door zijn biechtvader, de Jezuiet Rábago, en door zijn Portugese gemalin, koningin Barbara, die later pater Rábago opzij wist te dringen. Het versomberd gemoed van de koning kon, zoals dat van zijn vader, alleen wat vrolijker gestemd worden door de beroemdste castratzen van zijn tijd, de Napolitaan Carlo Broschi, genaamd Farinelli. Hoewel vele Spanjaarden mopperden over de grote gunst, die „de Kapoen” aan het hof genoot, was hij toch degene, die als opperintendant der theaters de grondslag legde voor de roem, welke het toen pas tot hoofdstad groeiende Madrid als muzikaal centrum van Europese betekenis ging genieten.

De derde der Spaanse koningen uit het huis Bourbon, Karel III (1759-88), had van zijn eierzuchtige moeder, Elisabeth Farnese, de tweede vrouw van Philips V, een levendige geest en een taaie vasthoudendheid geërfd, van zijn vader een ongebreidelde hartstocht voor de jacht. Zijn moeder was er in geslaagd hem eerst in Parma een

heerschappij te verschaffen (1731). In 1734 was hij toen op de Napolitaanse troon gekomen, waar hij regeerde, tot de dood van zijn stiefbroer hem tot koning van Spanje maakte. Hij had een grote belangstelling voor alle staatsaangelegenheden, waarbij hem zijn vriendelijke aard en zijn grote zelfbeheersing zeer te stade kwamen; deze goede eigenschappen kwamen echter minder tot hun recht door de klein-geestige pedanterie, waarmee hij zijn dagelijkse bezigheden geregeld wilde hebben. Er werd ook met lof gesproken over zijn zachtmoeidigheid en zijn rechtvaardigheidsgevoel. Dat was echter geen beletsel voor hem om gruwelijk onrechtvaardig te zijn, wanneer hij zijn hoogheid aangetast meende. Daar de jacht vooral zijn gedachten vervulde, kon hij er een gruwelijke misdaad in zien, dat een boer op de koninklijke jachtterreinen voor zijn arme gezin wat eikels gebruikt had, die voor de voeding van de everzwijnen bestemd waren. De stakker werd veroordeeld om voor de zes eikels, die hij zich toegeëigend had, zes jaar in de gevangenis door te brengen!

In godsdienstig en kerkelijk opzicht deed Karel III in de loop van zijn regering zeer eigenaardige dingen. In zijn jeugd vond hij er genoeg in, met de koorheren in kerkelijk gewaad in een koorstoel te zitten en de psalmen mee te bidden. Toen hij koning was, verbond zich zijn mateloos gevoel van eigen hoogheid met een zo hooghartig bewustzijn van zijn goddelijke uitverkiezing, dat hij in kerkelijke aangelegenheden de paus als zijn instrument wilde gebruiken. Daar een vrome lekebroeder, Sebastiaan van het Kind Jezus in Sevilla, hem eens voorspeld had, dat hij de Spaanse troon nog zou bestijgen, zette de koning er alles op om door zijn gezant in Rome van de paus de heiligverklaring van deze broeder te verkrijgen, en hij was zeer verbolgen, toen er in de aangelegenheid niet voldoende schot wilde komen. Hij gaf de schuld daarvan aan de Sociëteit van Jezus en was ook onmiddellijk bereid om achter het hoedenoproer de kwaadwilligste bedoelingen van de Jezuïeten tegen zijn persoon te vermoeden.¹⁾ In zijn testament kon hij zich zeker in alle oprechtheid aan de Onbevleete Ontvangenis en vele heiligen aanbevelen en verzekeren, dat het zijn levendige wens was geweest, dat de regering in al haar beraadslagingen zich allereerst de eer en de roem van God, de handhaving en verbreiding van het heilig geloof en de verbetering der zeden ten doel stelde. Dat had echter niet verhinderd, dat zijn vroeger in Napels reeds door Tanucci beïnvloede autocratie het regalisme van zijn ministers tot in de scherpste conflicten met de paus steunde en dat hij ongelovige ministers de mogelijkheid gaf om in zijn naam met vele welberekende hervormingen volgens het program van het verlicht despotisme te regeren.

Zijn zoon en opvolger Karel IV (1788-1808) mogen wij wel de droevigste figuur onder de Spaanse Bourbons der achttiende eeuw

¹⁾ Zie boven hoofdstuk I, blz. 41.

noemen. Ondanks zijn reusachtige lichaamskracht, die hij door de jacht en door het worstelen en boksen met stalknechten en matrozen gestaald had, was hij weergaloos zwak van wil; hij was in de grond van de zaak een goedmoedig man, maar kon zich ook bruut op zijn ministers werpen. Zijn intellectuele ontwikkeling bleef zeer beperkt. Ook hij was wel kerks; hij hoorde iedere dag verscheidene Missen en vond er een genoeg in, kapellen in zijn vertrekken in te richten; voor de diepere betekenis van de godsdienst als culturele factor miste hij echter ieder begrip. Het liefst bracht hij zijn tijd bij de werklui aan de draaibank, in de paardenstallen of in de wapensmidse door. De regering liet hij weldra geheel over aan zijn gemalin Maria Luise van Parma, die hem vele kinderen baarde, maar door haar stuitende zinnelijkheid de Spaanse troon onteerde. Het was bekend, dat zij herhaaldelijk overspel pleegde met Manuel Godoy, een vroeger lid van de koninklijke lijfwacht. Ook de koning wist het, maar hij gedroeg zich zo jammerlijk, dat hij zelfs met de schaamteloze koningin meewerkte om Godoy tot almachtig minister te verheffen.

Samen met de koningin bereidde Godoy de regeringsdecreten voor, die de koning zonder meer ondertekende. Dat was in de tijd, dat Napoleon het lot van Europa bepaalde. Het viel hem niet moeilijk de ontlusterde Spaanse koningstroon omver te stoten.

Met dergelijke koningen op de troon was het nauwelijks mogelijk, door ministers een verstandige binnen- en buitenlandse politiek te laten bepalen, welke allereerst, met behoud van de oude tradities van het land, Spanje's achterlijkheid had weten op te heffen. Het steeds heersende gunstelingensysteem maakte het vooral voor vreemde avonturiers gemakkelijk, aan het hof vaste voet te krijgen. Omdat de heersers altijd uitzagen naar coalities met het buitenland, namen zij hen graag in hun dienst.

De Spaanse buitenlandse politiek was eerst van Frankrijk afhankelijk; daardoor werd ook de binnenlandse politiek bepaald, die zich Frankrijk in alles tot voorbeeld nam. Toen kwam de Italiaan Alberoni naar boven, die aan de koningin, Elisabeth van Parma, de Spaanse nevenlanden in Italië voor haar zonen moest bezorgen. Hij werd voor een korte tijd verdrongen door de Hollander Riperdá, een ongeëvenaard speler met godsdienstige overtuigingen. Na in Keulen door de Jezuïeten te zijn opgevoed, werd hij in zijn vaderland protestant. Toen hij in Spanje vooruitzichten had om door koningin Elisabeth carrière te maken, keerde hij tot de katholieke Kerk terug en slaagde er ten slotte in op de plaats van Alberoni te komen (1725). Weldra was zijn rol uitgespeeld en keerde hij naar Holland terug, waar hij zich weer bij de gereformeerde kerk aansloot. Ten slotte ging hij naar Marokko, waar hij, Mohammedaan geworden, een oorlog tegen Spanje trachtte aan te stoken en, toen hij daarmee geen succes had, als een nieuwe profeet probeerde op te treden.

Gedurende enige tijd wilde men toen aan het Spaanse hof niets meer van buitenlandse raadslieden weten en van 1726 tot 1754 zien wij in hun plaats geboren Spanjaarden, die niet slecht waren. Vooral van Patiño wordt de onbaatzuchtigheid geprezen. Toen deze in 1736 arm stierf, moest de koning de kosten van zijn begrafenis dragen. Campillo putte zijn krachten uit in zijn arbeid voor de verbetering der financiën. Hij stierf plotseling in 1743. Na zijn dood was de markies de la Ensenada elf jaar lang (1743-54) de leidende figuur. Hij wist verstandige hervormingen in de staatsfinanciën tot stand te brengen en toonde veel belangstelling voor wetenschap en kunst. Daarna kwamen weer enige vreemdelingen: de uit Ierland afkomstige Engelse generaal Richard Wall, in wiens tijd de eerste vrijmetselaarsloges op Spaanse bodem gesticht werden, en de Italianen Squillace en Grimaldi, die met Karel III uit Napels kwamen.

De belangrijkste Spaanse figuren onder Karel III waren Aranda, Floridablanca en Campomanes, die veel hervormingen tot stand brachten, maar ook de Verlichting verbreidden. De Aragonees Aranda, die tot de hogere aristocratie behoorde, had als diplomaat vele vreemde landen bezocht. In Pruisen had hij de stramme militaire tucht van Frederik II bewonderd; ook en vooral in Parijs had hij blijvende indrukken opgedaan, die hem wellicht nog meer tot een epicurist dan tot een scepticus hadden gemaakt. Voltaire vierde hem als de Spaanse Hercules, die de Augiasstal had gereinigd. Hij wist de koning door zijn fiere vrijmoedigheid te imponeren. Toen Karel III hem na een langdurig gesprek lachend zei: „Aranda, je bent nog eigengereider dan een Aragonees muildier!” antwoordde hem de aldus gekarakteriseerde minister: „Pardon, Majesteit, ik ken iemand die nog eigengereider is.” — „En dat is?” vroeg de koning. — „De heilige Majesteit van onze genadige heer Don Carlos III, koning van Spanje en Indië,” antwoordde Aranda.

Geheel anders trad Moñino, later graaf van Floridablanca, op, in alles de onderdanige, ijverige dienaar van de koning. Hij was de zoon van een schrijver bij de bisschoppelijke kamer van Murcia en werd om zijn lage afkomst door de groten geminacht, door de ambtenaren gehaat. Zijn val veroorzaakte hij zelf door koning Karel IV de onzedelijke levenswandel van zijn gemalin te onthullen. Hij was het, die als gezant in Rome bij paus Clemens XIV de opheffing van de Sociëteit van Jezus doorzette.¹⁾ Toen hij tot gezant was benoemd, had de uditore bij de Madrileense nuntiatuur hem aldus gekarakteriseerd: „Ik ken de man en de geest, waardoor hij bezield wordt. Ik weet, hoezeer hij afkerig is van Rome en hoe hij, uiterlijk zacht en vriendelijk en gematigd optredend, de indruk van diepe godsdienstigheid weet te wekken, hoewel hij vijandig staat tegenover Rome, het pauselijk gezag en de geestelijke jurisdictie.”²⁾

¹⁾ Zie boven blz. 44.

²⁾ Pastor XVI, 2, blz. 161.

Een nog belangrijker vertegenwoordiger der staatskerkelijke Spaanse belangen was Campomanes, die, uit een Asturisch dorp geboortig, zich een humanistische ontwikkeling had weten te verwerven, welke die der anderen verre overtrof. Hij had niet alleen als econoom, maar ook als canonist een groot gezag. Eerst publiceerde hij verscheidene historische werken. De grondslag van zijn theorie vormde zijn kennis van de middeleeuwse geschiedenis van Spanje. Campomanes stelde zich nationale zelfbestemming ten doel. Hij wilde het volk opvoeden en niet op de eerste plaats het streven naar macht der absolute heersers dienen; in de strijd tegen de verdedigers der kerkelijke privileges stond hij echter toch aan hun zijde. Als bestuurder had hij zich eerst door een nieuwe organisatie van het postwezen verdienstelijk gemaakt. Daarna werd hij in de raad van Castilië de invloedrijkste persoonlijkheid als fiscaal en sinds 1789 als vice-president. Twee jaar na deze laatste benoeming stierf hij. Hij was de stichter van vele patriottische genootschappen, president van de academie voor geschiedenis en van verscheidene wetenschappelijke instituten; zijn activiteit strekte zich naar alle zijden uit: tot de hervorming van de universiteiten en van het strafrecht — in 1784 schreef Lardizabal, door hem aangemoedigd, een verhandeling over de strafwetgeving in de geest van Beccaria — tot de zorg voor de ziekenhuizen, tot handel, industrie, handwerk, landbouw, belasting- en bankwezen. Op al deze gebieden viel inderdaad veel aan te moedigen en te vernieuwen, om Spanje uit de troosteloze verstarring te redden, waarin het merendeel van zijn bewoners alleen nog maar van de Kerk leefde.

In de Kerk zag Campomanes de voornaamste tegenstandster van de staat en hij wilde haar bezit aan de staat brengen. Hij ontzag zich niet om de scherpste maatregelen voor te stellen en gaf Karel III in 1763 de raad om verdere bezitsvermeerdering in de „dode hand” te verbieden. Deze maatregel verdedigde hij door zijn opzienbarend werk over de „kerkelijke amortisatie als regale” (1765), dat weldra ook in het buitenland verbreiding vond en de latere secularisatie als voornaamste wapen zou gaan dienen. Er kon wel tijdelijk erkend worden, dat de aanval van Campomanes zijn oorzaak vond in een noodtoestand. Dat hebben toen ook verscheidene professoren in de theologie en in het canoniek recht toegegeven en zij hebben daarom getracht met hem een vergelijk tot stand te brengen. Pius Bon. Gams O.S.B. noemt in zijn Spaanse kerkgeschiedenis ¹⁾ onder degenen, die Campomanes geen ongelijk gaven: Isidoro Arias, professor in de theologie, generaal van de congregatie der Benedictijnen, later bisschop; Juan Pérez, provinciaal van de Dominicanen van Castilië; pater José León van de orde der „Agonizanten” en pater Basilio de S. Justa y Rufina van de orde der Piaristen. Inderdaad werden ook door Campomanes,

¹⁾ P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien III, 2, blz. 374.

tegenover de stopzetting van de bezitsvermeerdering der dode hand, de salarissen van vele arme pastoors en kapelaans verhoogd. Doch principieel maakte hij het moeilijk, tot bevredigende schikkingen te geraken, omdat hij van de hiërarchie een onjuist begrip had, dat de Kerk nooit kon aanvaarden.¹⁾

Het is hier de geschikte plaats om nader in te gaan op de inwendige toestanden in de Kerk van Spanje. De rijkdom der Kerk was de aanleiding tot veel verwijten, zowel toen als in onze dagen. Inderdaad heeft deze rijkdom in veel opzichten het geluk en ook het ongeluk van de Spaanse natie bepaald. Het geluk, omdat hij vooral de uitnemende prestaties van de natie mogelijk heeft gemaakt, niet alleen in de politieke krachtsinspanningen, in het afwenden van de gevaren, die van de zijde van de Islam nog lang na de Middeleeuwen bleven voortduren, en in de missionering van Midden- en Zuid-Amerika, maar ook op de meest uiteenlopende gebieden van cultuur, wetenschap, literatuur en kunst. Op de rijkdom van de Kerk berust voor een belangrijk deel de luister, die Spanje in de barokkunst ontplooid heeft. In de achttiende eeuw openbaarde zich echter nog meer het ongeluk, dat de rijkdom voor de Spaanse Kerk met zich meebracht. Het lag minder in de rijkdom op zichzelf dan in de ongelijkmatige verdeling in het arm geworden land. Niet alleen de staat, die zich door nieuwe oorlogen om de macht in steeds verergerende financiële nood had gebracht, zocht zijn redding in de rijkdommen der Kerk. Het ordeloze bestuur van het land had het aantal van de lieden zonder bronnen van inkomsten, die begerig waren naar een of andere betrekking, enorm vergroot. Zij wilden een onderkomen vinden in de dienst der Kerk of door haar bedeed worden. Doordat de landbouw sinds verscheidene generaties verwaarloosd was, konden de armzalige landarbeiders nog het best op de kerkelijke landerijen een schamel stuk brood verdienen. Terwijl duizenden alleen van de soepuitdelingen der kloosters leefden, grepen echter ook de hogere standen naar het bezit der Kerk om hun geestelijke standgenoten iets daarvan te bezorgen; de schandelijkste inbreuken op het eigendomsrecht der Kerk permitteerden zich echter de koningen om hun prinsen goed te verzorgen.

Op welke wijze het grote bezit der Kerk bijeengekomen was en de inkomsten haar verder bleven toevloeien, wisten allen. De grondslag werd gevormd door de dank, die de Kerk verdiend had voor het grote aandeel, dat zij in het ontstaan der Spaanse natie en in het behoud van haar eenheid had gehad. Individueel wenste echter ook een ieder, uit een gelovig hart, tot Gods eer en het heil van zijn ziel naar vermogen bij te kunnen dragen voor de versiering der kerken, waarin hij met de zijnen placht te bidden en in wier schaduw zijn voorgelacht rustte. Ook de minst draagkrachtigen gaven de bedel-

¹⁾ Zie boven hoofdstuk I, blz. 29.

broeder graag iets voor zijn kerk of zijn klooster. Het godsvertrouwen, dat alle Spanjaarden eigen was en dat ook de meest verlopen individuen niet wilden prijsgeven, zocht zijn voedsel in de giften aan de Kerk. Zij leefden allen van wat de Kerk hun beloofde; daaruit putten de noodlijdenden de troost, die hun het leed van deze wereld verlichtte. Ook aan al hun wereldse vreugden moest de Kerk deelnemen. Jubel en treurnis moest zij met hen delen. De stemming van de Barok werd vooral hierdoor bepaald. Verstandige matiging zou bekrompen geleden hebben en het lag maar weinigen om koel te berekenen, waar maat tot overmaat en gebruik tot misbruik werd.

Pogingen om de nadelen voor de nationale gemeenschap vooruit te zien en door verstandige maatregelen te voorkomen moesten aan de naïeve gelovigen waanwijsheid lijken. De dingen vielen immers toch vaak anders uit dan men verwacht had. Dergelijke kinderlijke zwakheden van het godsvertrouwen komen in alle tijden in alle gelovige kringen voor. In Spanje's baroktijd deden ze zich al heel sterk gelden. Thans echter kon men toch niet langer ontkennen, dat in het begin der eeuw Spanje op alle gebieden van materiële en geestelijke cultuur achterlijk was, en begon die crisis, welke de heersers wel het allerm minst de baas konden worden en waarin de leiders als enige uitweg zagen, dat zij de Kerk verantwoordelijk stelden, haar de grootste schuld toeschreven en haar rijkdommen in beslag wilden nemen. In de Kerk zelf was er nauwelijks iemand, die de situatie kon overzien om de oude idealen, die opnieuw verdiept moesten worden, zoveel mogelijk intact te laten en toch een overgang in een nieuwe culturele stroming in te leiden. Wie wilde en kon het ook wagen om van de Kerk die zware belasting af te nemen, die in de ongelijke verdeling van haar rijkdom en ook in het overmatig aantal seculiere en reguliere geestelijken lag? Dat had alleen iemand vermocht, die de gezindheid en het aanzien van een heilige verenigd had met de ervaring van een zeer voortreffelijk econoom. Deze laatste bezat Campomanes ongetwijfeld; van een heilige had hij echter niets.

Het moest op de duur zeker tot een ondraaglijke toestand leiden, dat de Kerk een vierde van de Spaanse bodem bezat en dat de betaling der kerkelijke tienden voor de steeds armer wordende boeren voortdurend moeilijker werd. De hele agrarische economie moest veranderd worden; de Mesta, de vereniging der schapenhouders, met haar grote privileges voor de rondtrekkende schapenkudden, moest worden afgeschaft; het land in het zuiden, dat door deze kudden over grote uitgestrektheden woest was geworden, moest weer worden bebouwd. Dat waren zeer belangrijke problemen, in welke oplossing de Kerk niet alleen als lijdende partij betrokken had moeten worden.

Campomanes gaf zich verder geen moeite om tot een vergelijk met de Kerk te komen en bezondigde zich aan zijn volk door eenzijdig en met geweld het historisch gegroeide te willen veranderen. Cynisch

spotte hij met de tegenstand der Kerk tegen de amortisatie, toen hij schreef: „Wat kan de Kerk tegen ons in het geding brengen? Haar tegenstand zal zich tot vier hoofdpunten beperken: lovende woorden over de vroomheid van onze koningen, enige goed of slecht te pas gebrachte teksten uit het Oude Testament, enige paragrafen uit de vervalste decretalen, wat oude rommel uit barbaarse eeuwen, ontleend aan half stukgeknagde perkamentrollen, met een of twee uitlatingen over de gedragingen der ketters. Doch dat is allemaal wind in een trompet; het klinkt luid, maar is spoedig afgelopen.”¹⁾ Aldus ontketende Campomanes de geest van het anticlericalisme, dat, in Spanje tot dan toe onbekend, de ziel van het volk verdeelde.

Nog neteliger was een ander probleem, dat zich toen opdroeg en moeilijk op te lossen was. Er kon niet ontkend worden, dat de seculiere en reguliere clerus belast was met een overmatig groot aantal lieden, die als geestelijke nietsnutters beschouwd konden worden. Op het einde der achttiende eeuw telde Spanje acht aartsbisdommen en tweenvijftig bisdommen, bovendien een kleine honderd collegiale kapittels. Aan de kathedrale en collegiale kapittels waren, volgens een statistiek van 1808, 648 waardigheidsbekleders, 1768 kanunniken, 216 prebendarissen en 200 halfprebendarissen verbonden. Tot de seculiere clerus behoorden 70 000 personen, van wie meer dan de helft zich niet met zielzorg bezighield. Er waren veertig verschillende kloosterorden voor mannen met meer dan 62 000 leden, van wie ruim 37 000 geprotest waren. Samen bezaten zij een kleine 2000 huizen. Voor nonnen, die over negenentwintig verschillende orden verdeeld waren, telde men 1122 conventen met 33 630 personen, van wie er ruim 24 000 professie hadden gedaan. Het totale aantal kerkelijke personen van alle soorten wijdingen beliep meer dan 130 000.

Betreurenswaardige wanverhoudingen werden vooral veroorzaakt door de ongelijke verdeling van de inkomsten bij de geestelijken. Naast enige prelaten, die millionnair waren, vond men op het platteland een grote menigte pastoors, die nauwelijks het allernoodzakelijkste levensonderhoud hadden. Zij behoorden tot de eerste armen van hun parochie, doch verheugden zich in een grote populariteit bij het volk. Niet weinigen, die aan een dergelijk gebrek ontkomen wilden, streefden er naar om zich door de een of andere dienst een inkomen te verschaffen; het liefst zochten zij een onderkomen in een kathedraal of collegiaal kapittel. Ook de inkomsten der bisdommen liepen zeer uiteen. Tot de rijkste diocesen der Christenheid behoorde het aartsbisdom Toledo met twaalf miljoen realen. Het rijkste klooster was het Escorial met meer dan twee miljoen realen.

In een brief over economische politiek, die door een toeval weer

¹⁾ Campomanes, *Cartas político-económicas*. Carta IV. Naar *Des-devises du Dezert*, L'Espagne I, blz. 120.

aan het licht is gekomen, spreekt Campomanes er over, dat het azen op inkomsten de herders tot vorsten, de monniken tot cavaliers en de clerici tot kooplieden had gemaakt en dat om deze inkomsten kape-lanieën waren gesticht, die bronnen van tweedracht en onwetendheid waren. Dan gaat hij aldus voort: ¹⁾

„Deze zucht naar gewin heeft de pastorieën in de treurige nood-zaak gebracht om voor het onderhoud van hun straatarme priesters de heiligste verrichtingen te veilen en te verkopen, tot de begrafenissen toe. De kerken zijn slecht onderhouden en worden slecht bediend, de kathedralen daarentegen hebben fluitspelers en kapoenen (castraat-zangers) in overvloed en herinneren meer aan Atheense theaters dan aan de tempel van Jeruzalem. Dank zij deze geest van hebzucht ziet men een kanunnik, die met vijfduizend en zesduizend dukaten betaald wordt, naast een pastoor, die er twee- tot driehonderd krijgt, mateloos rijke bisschoppen naast andere, die honger lijden, een geestelijke in een prachtige karos en naast hem de erbarmelijke boerenarbeider, die in zijn armoede en vernedering die pracht en praal in stand moet houden. De muren van zovele tempels zijn met goud bekleed en de armen van Jezus Christus, de tempels van de Heilige Geest, lopen naakt, niet alleen van kleren, maar ook van vlees verstoken.”

De critiek, die Campomanes bij zijn zakelijke mededelingen voegt, zal in ieder geval aanzienlijk getemperd moeten worden ten aanzien van de conclusies, die men er uit zou kunnen trekken over de Spaanse bisschoppen. Van iemand die in scherp anticurialisme voor Campomanes niet onderdeed, namelijk van abbé Grégoire, die in de grote Franse revolutie zulk een bedenkelijke rol speelde, maar niettemin ondanks doodsgevaar het Christendom niet wilde afzweren, hebben wij een uitlating, die doet besluiten tot een zeer merkwaardig onderscheid tussen de hogere en de lagere clerus in Spanje.²⁾ Grégoire citeert de uitlating van een Franse bisschop, dat er een uitstekende clerus gevormd zou kunnen worden, wanneer men hem samenstelde uit Spaanse bisschoppen en Franse pastoors. Van deze laatsten wordt ook elders veel goeds verteld. Indirect wordt door deze woorden bevestigd wat Campomanes over de treurige toestand der Spaanse zielzorgers op het platteland zeide; overigens zou men de bisschoppen kunnen blijven verwijten, dat zij er niet in slaagden in de situatie der plattelandszielzorgers verandering te brengen.

Hervormingen op kerkelijk gebied waren zeker bitter noodzake-lijk. Ook aan het koninklijk hof werd er vaak over gesproken. Maar hoezeer het hof, wanneer het om kerkelijke aangelegenheden ging, op de eerste plaats aan de eigen belangen der dynastie dacht, bleek

¹⁾ *Des devises du Desert, Les lettres de Campomanes. Rev. hisp. IV (1897), blz. 256v.*

²⁾ Zie het artikel „Clergé sous l'ancien régime” in de „Dictionnaire des connaissances religieuses” II (1925), blz. 223.

wel, toen in 1735 aan de jongste zoon van Philips V, Luis van Bourbon, op aandringen van zijn moeder het rijke bisdom Toledo toegedeeld werd. Dat was nog niet genoeg: de verblinde paus Clemens XII moest de negenjarige prins ook nog tot kardinaal benoemen. Bovendien werd hem in 1741 het aartsbisdom Sevilla gegeven. Tevergeefs schilderde de nuntius in Madrid de verwarde toestanden in het bestuur der diocesen. De voor de geestelijke stand bestemde prins had niet het minste verlangen om de wijdingen te ontvangen en trok zich spoedig terug. Op ceremonieuze wijze liet hij in een zilveren schaal zijn kardinaalschoed naar paus Benedictus XIV op het Quirinaal brengen (1755) en deed hij afstand van zijn kardinaalswaardigheid en zijn twee aartsbisdommen. Paus Benedictus XIV merkte in een particuliere brief daarover op: „De stakker (poverino) was van zijn geboorte af voor het priesterschap bestemd, doch volgens de Spaanse etiquette studeerden en leerden de prinsen niets, en dat heeft zijn stap gerechtvaardigd.”¹⁾ De prins trouwde toen en kreeg een zoon, die weer als Luis II van Bourbon kardinaal-aartsbisschop van Toledo en Sevilla werd, terwijl een dochter huwde met de zogenaamde vredenvorst, minister Godoy.

Dat er toch ook nog andere kerkvorsten waren, wier uiterlijke waardigheid aan de innerlijke beantwoordde, wordt bewezen door de opvolger van Luis I van Bourbon, Luis Fernández de Córdoba (1755-71). Toen hij nog deken van het kapittel van Toledo was, had hij een grote erfenis niet aanvaard, waarop hij na de dood van zijn broer aanspraak kon maken. Het aartsbisdom Toledo moest hem opgedrongen worden, nadat hij op voorstel van koning Ferdinand VI tot kardinaal verheven was. Bij zijn dood in 1771 werd hij geprezen om al de eigenschappen die een opperherder van de Kerk konden sieren, zowel om zijn eenvoud en bescheidenheid als om zijn milddadigheid en om de wijze waarop hij zich keerde tegen pronk, praal en lediggang.

Nog algemener erkend en geprezen werd de vroegere aartsbisschop van Mexico, Don Francisco de Lorenzana, die in 1772 het aartsbisdom Toledo kreeg. Aan hem was niet alleen de stichting van hospitalen en krankzinnigengestichten te danken, de ondersteuning van vele vluchtelingen en allerlei maatregelen voor de herbevolking van verlaten en ontvolkte plaatsen, maar ook de verfraaiing van Toledo en een nieuwe opbloei van de studies, die hij niet alleen door de oprichting van een bibliotheek bevorderde, maar ook door eigen werken op het gebied van de kerkgeschiedenis stimuleerde. Als kardinaal (sinds 1789) stond hij de pausen Pius VI en Pius VII onbaatzuchtig ter zijde in de tijd der revolutie.

Minister Moñino, op wiens aanstichten vooral de opheffing der Sociëteit van Jezus een feit werd, prees in een rapport aan koning Karel III in 1788 niet alleen De Lorenzana, maar de hoge Spaanse clerus

¹⁾ Briefe Benedikts XIV. an Canonicus Peggi, hrsg. v. F. X. Kraus. 2. Auflage (Freiburg i. Br. 1888), blz. 111.

in het algemeen om zijn weldadigheid: „Zij hebben hospitalen en ziekenhuizen gesticht en van vaste inkomsten voorzien; verscheidene werken van openbaar nut hebben ze met grote kosten ondernomen en verbeterd om de onbemiddelde bevolking te steunen en de behoeftigen in de laatste jaren van nood te hulp te komen.”

Ook andere leden van de geestelijkheid en kloosters krijgen enig deel in de lof: „De bemoeiingen van deze bisschoppen worden krachtig ondersteund door de kapittels der kathedrale kerken en door de reguliere geestelijkheid. De domkapittels hebben allerlei vrome stichtingen in stand gehouden, hospitalen, ziekenhuizen en andere werken tot nut der noodlijdenden. Verscheidene van hun leden alsook pastoors hebben ijverig deelgenomen aan de patriottische verenigingen. Heel wat kloosters hebben zich er mee belast een belangrijk aantal arme kinderen, vondelingen of wezen te kleden en op te voeden. Het ware zeer te wensen, dat alle kloosterorden het voorbeeld volgden, dat door verschillende gemeenschappen van Benedictijnen, Cisterciënsers en Kartuziers gegeven is om paal en perk te stellen aan de leegloperij en de verkwisting, alsook aan het misbruik, dat de bedelorden met hun voortdurende aalmoezen teweegbrengen.” ¹⁾

Onder de bisschoppen vond men er ook, die op geheel nieuwe gebieden begrip en voorzorg toonden. Don Juan Díaz de la Guerra, bisschop van Sigüenza (1777-1800), deed al wat in zijn vermogen lag om in zijn diocesis de arbeid en de opvoeding, de zedelijkheid en de weldadigheid te bevorderen. In een van zijn landhuizen richtte hij een landbouwproefstation in, waar hij bomen plantte en zaden en gereedschappen uitdeelde. Bovendien stichtte hij weefscholen en papierfabrieken en liet uit Frankrijk arbeiders met instrumenten en machines komen. Verder bouwde hij om zijn slot in Jubea een dorp op, waar een buurtschap door brand verwoest was; in Sigüenza zelf bouwde hij een heel kwartier voor de troepen. Hij verbood de bedelarij, zowel bij zijn paleis als bij de kloosters; nooit gaf hij aalmoezen in geld, maar ondersteunde daarentegen arme gezinnen en gaf de dochters een bruidsschat om ze in staat te stellen te trouwen. Zelf de zoon van een metselaar, toonde hij aan de handwerkslieden zijn genegenheid door weverijen en ververijen te bezoeken. Zijn ijver voor de zielzorg kon hij niet beter laten blijken dan door vaak de dienst van een pastoor te doen en scholen te bezoeken. Ten slotte liet hij het ook niet ontbreken aan zorg voor de kunst en de wetenschap. Dat bleek uit de stichting van een muziekschool in Sigüenza en de schenking van een bibliotheek aan zijn vaderstad Jérez. Hij was in de ruimste zin van het woord een sociale bisschop met een open oog voor de culturele eisen van zijn tijd en voor de nieuwe arbeidsterreinen, waarop de Kerk zich begeven moest. Naast hem waren er nog anderen, die in dezelfde richting

¹⁾ P. B. G a m s, Die Kirchengesch. von Spanien III, 2. Abt., blz. 385.

werkten. De bisschop van Valladolid, Juan Antonio Hernandez Pérez de Larrea, verwierf zich een naam door verscheidene technische proefnemingen; hij ontdekte het geheim van de karmijnfabricage.

De eerste zorg der bisschoppen moest zeker de opvoeding van goede nieuwe priester generaties zijn. Vele arme priesters hadden ook weinig ontwikkeling. Om daar verbetering in te brengen moesten er priesterseminaries gesticht worden. Dat gebeurde in Pamplona, Orense, Ciudad-Rodrigo, Burgos, Palencia, Salamanca en Barcelona. Op dergelijke seminaries, zo kon men horen, werd beter onderwijs gegeven dan op de oude universiteiten. Van het grootste belang bleek, dat de Spaanse bisschoppen veelal in hun diocesen resideerden. Hofbisschoppen waren veel minder talrijk dan in Frankrijk. Men wist echter wel veel te vertellen over de geringe behoeften van vrome bisschoppen. Niets in het uiterlijk van de bisschop van Barbastro, Diego de Rivera, herinnerde aan zijn waardigheid als kerkvorst. Alleen aan zijn borstkruis en zijn hoed was hij als bisschop te kennen. Zijn tafel was even sober als hij haar vroeger als monnik gewoon was geweest.

Wanneer door de bisschoppen toen geen meer algemene resultaten bereikt werden, dan kwam dat wel, doordat de staat en de Kerk niet samen, maar veelal tegen elkander werkten. De regering met haar absolutisme trachtte de bisschoppen omlaag te drukken tot staatsambtenaren, aan wie zelfs voorschriften voor de katechismus werden gegeven. In het jaar 1784 eiste zij onder bedreiging met strenge straffen de toestemming der bisschoppelijke vicarissen-generaal. De koning wilde niet alleen een politiemacht over de clerus uitoefenen, maar maakte tegenover hen in feite aanspraak op de autoriteit van een paus. Bij zulke verhoudingen moest het niet alleen tot conflicten met Rome komen, maar was een samenwerking met de bisschoppen nog veel minder mogelijk. Na de uitwijzing der Jezuïeten wilde de koning de hervorming der Kerk zelf ter hand nemen door in de voormalige Jezuïetencolleges seminaries in te richten, waarvan hij de leiding in de handen van wereldgeestelijken legde. Dezen kregen voorgeschreven, in welke geest ze moesten opvoeden en onderwijzen.

Dat was de keerzijde van het staatskerkelijk streven, dat anderszijds zich verdienstelijk maakte door de stichting van nieuwe bisdommen in Spanje en Indië. Tot een innerlijke hervorming der Kerk was het staatskerkelijk absolutisme der achttiende eeuw wel het allerminst bekwaam. In Spanje wilde men nog met kleingeestige winzucht aan een middeleeuwse uitbuiting van kerkelijke vacatures vasthouden. Als een beneficium vacant kwam, maakte de staat aanspraak op de inkomsten er uit en legde het er daarom op aan, een nieuwe benoeming zo lang mogelijk uit te stellen. Nog bedenkelijker was het recht op de nagelaten roerende goederen, dat reeds de collectoren van de pausen van Avignon zo verschrikkelijk gehaat had gemaakt. Zodra het einde van een bisschop naderde, kregen de ambtenaren van de fiscus opdracht

om er zonder opzien te wekken acht op te geven, dat van de roerende goederen van de stervende niets verwijderd werd. Een verzachting in de uitoefening van dit recht werd alleen gegeven, door de nieuwe bisschop in de gelegenheid te stellen, van de staat de nalatenschap van zijn voorganger te kopen. Aan het koninklijk hof behoefde alleen nog maar de geest van de Verlichting op te komen om een hartelijke en op wederzijds vertrouwen gegronde samenwerking tussen staat en Kerk onmogelijk te maken.

Tegen de geestelijke orden in het achttiende-eeuwse Spanje hoort men vele verwijten en er bestonden inderdaad ook grote misstanden. De meest opvallende was de bedelarij van rondtrekkende monniken. Evenals in Venetië en Oostenrijk trad in Spanje Campomanes daartegen met verordeningen op. Het werd de monniken verboden in het publiek geld in te zamelen. Enige conventen werden opgeheven, omdat zij over onvoldoende renten beschikten en zonder bedelen niet konden bestaan. Novicen mochten niet worden aangenomen eer zij twintig jaar waren. Het werd aan monniken ook verboden betrekkingen als rechter of ambtenaar te aanvaarden.

Dat er intussen zowel onder de geestelijken als onder de monniken waren die voortreffelijk en hard werkten, kan men zien, als men zijn aandacht op het wetenschappelijke en literaire leven richt. Men vindt er zelfs, die gezonde critiek uitoefenden.

Voor de literaire studiën moeten wij in het algemeen constateren, dat onder de heerschappij der Franse Bourbons Frankrijk een overwegende invloed uitoefende, daarnaast Italië en ten slotte Engeland. Uit Frankrijk ontving de historische studie veel inspiratie door het voorbeeldige werk van Mabillon. Zoals in Italië Muratori dit voorbeeld volgde, zien wij ook in Spanje uitnemende geschiedvorsers, op wie Mabillon inspirerend werkte. Spanje behoefde trouwens slechts weer aan te knopen aan oude tradities, die in Mariana een hoogtepunt bereikt hadden.

Reeds vóór Mabillon onderscheidde zich tijdens het bewind van Philips V Ferreras als een belangrijk geschiedvorsers. De koning schonk de historicus, die een eenvoudig pastoor was, zijn gunst, maar bood hem tevergeefs bisdommen aan. In zestien delen publiceerde hij tussen 1700 en 1727 een „*Historia de España*”, die tot 1598 liep. In dit werk ruimde hij met critische zin legenden en sagen op, waarmee hij zich ongegronde verwijten en laster op de hals haalde. Weldra werd Ferreras' geschiedenis door Hermille in het Frans vertaald (1742-51); daarna volgde een Duitse vertaling van Baumgarten en Semler, die door Bertram tot 1648 werd voortgezet. Bij de stichting van de koninklijke academie, „*de la lengua*” geheten, werd in 1714 ook Ferreras lid gemaakt en hij werkte mee aan de door de academie gepubliceerde „*Diccionario de Autoridades*”. Aan de in 1711 gestichte koninklijke bibliotheek kreeg hij het ambt van bibliothecaris.

Nog belangrijker werk als historicus verrichtte de Augustijn Enrique Flórez. Als overste in Alcalá de Henares stichtte hij een rijke kloosterbibliotheek en doorvorste de Spaanse archieven en bibliotheken om de resultaten van zijn onderzoek in meer dan veertig boekdelen bijeen te brengen. Zijn monumentale hoofdwerk is „España sagrada” in negenentwintig delen, dat van 1747 tot 1775 te Madrid verscheen en door anderen tot deel eenenvijftig (1879) werd voortgezet, waarna in 1918 nog een index werd gepubliceerd. Deze Spaanse kerkgeschiedenis is enig in haar soort. Na een inleiding over kerkelijke geografie, chronologie en de opkomst van het Christendom in Spanje worden vanaf het vijfde deel de afzonderlijke kerkprovincies behandeld met haar heiligen, bisdommen, kerken, kloosters en concilies. Vele oorkonden en bronnen worden benut en dikwijls toont de schrijver zich een scherpzinnig criticus. Flórez, die een voorbeeldig religieus was, stierf in 1773 te Madrid op eenenzeventigjarige leeftijd.

Aan een tot dan toe nooit ondernomen reuzentaak waagde zich de hooggeleerde Spaanse Jezuïet Juan Andrés, die verscheidene jaren aan de universiteit van Gandia als professor in de literatuur werkte en later, na de opheffing der Sociëteit, in Italië een arbeidsveld vond. Daar schreef hij in het Italiaans een geschiedenis der wereldliteratuur. Zij verscheen voor het eerst in Parma (1782-99) in zeven delen onder de titel „Dell' origine, progressi e stato attuale di ogni letteratura” en beleefde verschillende uitgaven en ook vertalingen; in het Spaans werd zij door Andrés' broer vertaald. Opmerkelijk is de ruime blik van de schrijver, die vooral de nadruk legt op de „universaliteit der beschaving”. Daarom behandelde hij de literatuur in de algemeenste zin van het woord, ook de wijsgerige, juridische, natuurwetenschappelijke en kerkelijk-godsdienstige. De vruchtbare activiteit op literair gebied van uitgewezen Spaanse Jezuïeten doet denken aan de stimulerende invloed op het gebied van de geest, die verdreven Hugenoten uit Frankrijk in Duitsland uitoefenden, vooral in Berlijn.

De eerste die in dit opzicht de aandacht trekt is Hervás y Panduro, die als pionier op het gebied der talenstudie uitermate belangrijk werk deed. Nadat hij zestien jaar in de Zuid-Amerikaanse missies gewerkt had, moest hij het lot van zijn ordebroeders delen en werd hij in 1767 naar Europa gedeporteerd. Eerst vestigde hij zich in Forlì en Cesena; na 1783 vertoefde hij meestal in Rome, waar hij door Pius VII met de leiding van de bibliotheek in het Quirinaal belast was. Hij stierf in 1809. Zijn linguïstische studies zijn grotendeels neergelegd in de zesdelige „Catálogo de las lenguas” (Madrid 1800-05), nadat zij vroeger in het tweeëntwintigdelige Italiaanse verzamelwerk „Idea dell' universo” waren verschenen, dat hij in Cesena uitgaf (1778-92). Schitterend zijn de ontdekkingen, die hij over de verwantschap van talen deed. Vele vermoedens zijn door hem het eerst geuit. Bijzonder waardevol acht men de ontdekking van de Maleis-Polynesische taal-

familie, welke talen omvat, die gesproken worden vanaf Madagascar in de Indische Oceaan tot aan het Paaseiland in de Stille Oceaan, ten westen van Amerika. Hij was ook de eerste, die de verwantschap zag tussen het Hongaars, het Laplands en het Fins, alsmede de eigenlijke aard van het Baskisch als de taal der oorspronkelijke bewoners van Spanje. Hij was er niet ver meer van af de Indo-Germaanse taalfamilie te ontdekken en had de verwantschap van Grieks en Sanskrit reeds gezien. Daartoe werd hij gebracht door zijn vriend, de Carmeliet Fra Paolino da San Bartolomeo (Philipp Wesdin uit Neder-Oostenrijk), die na een missiearbeid van vele jaren in Malabar, op grond van manuscripten van de Jezuïet pater Hanxleden, die in de bibliotheek der Propaganda bewaard werden, de eerste grammatica van het Sanskrit in Europa liet verschijnen (1790 respectievelijk 1804). Deze Carmeliet, die hem zo veelbelovende wegen gewezen had, hield hem er echter ook van terug het eindpunt te bereiken. Hervás veronderstelde, dat de Grieken, evenals hun filosofie en mythologie, ook hun taal van de Indiërs hadden overgenomen. Men ziet zijn verdienste vooral hierin, dat hij de verwantschap van talen niet zozeer uit de gelijkenis van het vocabulaire als wel uit de grammatica, de declinatie en de conjugatie opmaakte.¹⁾

Nog op een ander gebied, waarop de Spaanse Benedictijn fray Pedro Ponce de León († 1584), de uitvinder van het doofstommenonderwijs, hem was voorgegaan, heeft Hervás y Panduro zich een bijzonder recht op veler dankbaarheid verworven. Hij publiceerde namelijk in 1795 in Madrid in twee delen een boek over het onderwijs aan doofstommen. Hij was hiertoe gekomen door zijn relaties met Pasquale di Pietro, die in Italië het eerste doofstommeninstituut had gesticht. In dit werk gaf Hervás ook een geschiedenis van het onderwijs aan doofstommen. Er bestond in die tijd een levendige wedijver tussen de verschillende landen ten aanzien van de volmaking en uitbreiding van het doofstommenonderwijs. De Jansenistische abbé de l'Epée had in 1770 in Parijs een doofstommeninstituut gesticht, terwijl Samuel Heinicke in 1778 in Leipzig de eerste Duitse school begon.

Hoezeer de wetenschappelijke arbeid van de geschiedvorsers en van een linguïst als Hervás y Panduro, waarbij de oudere universiteiten achterbleven, beantwoordde aan de algemene belangstelling, blijkt ook wel op typerende wijze uit de stichting van verschillende academies. Het begin werd door het hof gemaakt met de reeds vermelde koninklijke academie van de taal, die in 1714 opgericht werd. Van de andere academies was nog de in het jaar 1738 gestichte academie voor geschiedenis in Madrid van meer belang. In 1744 volgde de academie der schone kunsten. Hierbij kwamen nog verschillende niet-officiële

¹⁾ M. Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache I (Leipzig 1866), blz. 117vv. — Over Hanxleden, zie hierboven hoofdstuk I, blz. 32.

academies, waaronder de academia del buen gusto (van de goede smaak, 1749), die verandering wilde brengen in de literaire smaak. Verder waren ook vele bladen en tijdschriften met literaire polemieken van belang, vooral de „Diario de los literatos” (sinds 1737). Deze verandering van de literaire smaak bracht heftige strijd teweeg, die ook onze belangstelling gaande maakt.

De leek Ignacio de Luzán, een groot talenkenner, die lange tijd in Italië had geleefd, gaf in zijn „Poetica” (1737) naar Italiaanse tradities en leerstellingen van het Franse classicisme regels tot bestrijding van de slechte smaak, uit naam van de rede. Van toen af dateerde de achttiende-eeuwse afkeer van de dichters uit de gouden eeuw als Cervantes, Lope de Vega en Calderón. De hogere kringen van de maatschappij bewaarden niet langer de samenhang en het contact met het volk, zoals die in de barokperiode door de godsdienstige bezieling teweeg waren gebracht. Daar droeg bovenal het feit toe bij, dat het hof der Spaanse Bourbons de grote voorbeelden van het Franse classicisme als het hoogst bereikbare op literair gebied beschouwde. De meesterwerken der Franse letterkunde werden dan ook in het Spaans vertaald. Nicolás Fernández de Moratín ageerde in scherpe satiren tegen de nationale Spaanse toneelliteratuur (Desengaño al teatro español, 1762) en droeg er het zijne toe bij, dat in 1765 de „autos sacramentales”, de roem van Calderón, door de autoriteiten als oneerbiedig verboden werden. Overigens hadden deze toneel-opvoeringen ter ere van het Heilig Sacrament des Altaars al eerder veel van haar vroegere ernst en waardigheid verloren. Zo is het te verklaren, dat de aartsbisshop Francisco Valero van Toledo (1715-20) er niets van wilde weten. Minister Aranda (1766-73), een overtuigd aanhanger van de Franse Verlichting, stelde voor de koninklijke schouwburgen een repertoire samen, waarin de oude comedies van Lope en Calderón ontbraken en door Franse stukken waren vervangen.

Toch ontbrak het niet aan schrijvers, die tegen de „Galicistas” ageerden en de oude toneeltradities weer wilden doen herleven. Antonio García de la Huerta, door Aranda zwaar vervolgd, oogstte een aanzienlijk succes met zijn tragedie „Raquel” (1788), die Grillparzer tot voorbeeld diende, en gaf in de zeventien delen van zijn „Theatro Hespáñol” (1785-86) een bloemlezing uit de oude nationale toneelliteratuur. Voor het volk echter schreef Ramón de la Cruz vele korte eenakters uit het leven van het lagere volk in Madrid (sainetes), die hem heftige afkeuring van de zijde der Fransgezinden (afrancesados) bezorgden, doch in Madrid veel bijval vonden en zich lang wisten te handhaven.

Nog meer interesseert ons een schrijvende Jezuïet, die de beste eigenschappen van de oude Spaanse aard weer wist te doen herleven. José Francisco de Isla, die uit de Tierra de Campos tussen de bergen

van Asturië en Galicië stamde, was in 1719 op zestienjarige leeftijd in de Sociëteit van Jezus getreden en had zich al vroeg door zijn predikaties en door zijn ascetische en satirische geschriften bekendheid verworven. Toen verwekte hij door een satirische roman de grootste opschudding. Geen wonder, de Jezuïet maakte met bijtend sarcasme, in de gefingeerde persoon van een Predikbroeder, de gemaniëerde preekstijl belachelijk, die toen zeer verbreid was. Onder de titel „Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes” verscheen het eerste deel in 1758 onder een pseudoniem in Madrid. Binnen nauwelijks een uur werden er driehonderd, binnen vierentwintig uur achthonderd exemplaren van verkocht en binnen acht dagen was de eerste oplage van ongeveer vijftienhonderd exemplaren uitverkocht, zodat er spoedig een tweede, dubbel zo grote druk moest worden opgelegd. Toen men met de verkoop daarvan begon, greep de inquisitie in en begon een proces, dat twee jaar duurde en in 1760 eindigde met een veroordeling van het boek, hoofdzakelijk omdat het met monniken spotte. Spoedig daarop werd de roman ook door Rome op de Index geplaatst, terwijl een tweede deel, dat reeds lang was geschreven, maar pas in 1768 zonder medeweten van de schrijver verscheen, wel in Spanje werd verboden, maar niet op de Index geplaatst werd.

Intussen was de schrijver, die het middelpunt van een literaire strijd was, ook getroffen door het lot van zijn orde. In de nacht van 2 op 3 April 1767 werden de leden der vier Spaanse provincies, vijftuizend in getal, op bevel van koning Karel III door een verordening van minister Aranda binnen vierentwintig uur gearresteerd en naar Spaanse havenplaatsen gebracht om vandaar in ballingschap gezonden te worden. In opdracht van zijn superieuren schreef Isla daarover na enige tijd een memorandum aan de koning, waaruit wij ook over zijn persoonlijk wedervaren nadere bijzonderheden vernemen. In het college van Pontevedra had hij in de kritieke uren, toen het koninklijk bevel ten uitvoer moest worden gelegd, met al de middelen van zijn geest, ook met humor, de zijnen moed trachten in te spreken. Toen werd hij op 4 April door een beroerte getroffen. Zijn tong was verlamd. De arts verklaarde, dat hij alleen met levensgevaar aan het transport kon deelnemen. Niettemin wilde hij bij zijn medebroeders blijven en gaf dat voornemen zelfs niet op, toen hem een tweede beroerte trof. Hij liet zich slechts voor korte tijd overhalen om te wachten en ging toen met andere reisgenoten in klaaglijke toestand scheep naar Civitavecchia. Aan de kust van de Kerkelijke Staat werden zij echter afgewezen en zeilden toen naar het eiland Corsica, dat in opstand was. Vandaar gingen zij weer onder zeil, nieuwe ellende tegemoet. Pas in Bologna vond Isla een vriendelijke ontvangst en gelegenheid om zijn literaire werkzaamheid voort te zetten. In een reeks van tweeëndertig brieven antwoordde hij daar op de beschim-

pingen, die een verbitterde vijand van de Jezuïeten, Rodriguez de Arellano, aartsbisschop van Burgos en lid van de koninklijke raad, in een herderlijke brief speciaal tegen de schrijver van de „Fray Gerundio” geuit had.¹⁾ Nog een andere keer had Isla persoonlijk een harde behandeling te verduren, toen de kardinaal-aartsbisschop Malvezzi van Bologna, een heftig vijand van de Jezuïeten, hem eerst negentien dagen lang liet opsluiten en vervolgens uit Bologna uitwees. Men meent, dat daarmee voorkomen moest worden, dat Isla een nieuw Gerundioboek zou gaan schrijven, ditmaal tegen de Spaanse ministers. Doch nadat er een andere aartsbisschop in Bologna was gekomen, kon Isla daarheen terugkeren en vond er ten slotte een vriendelijke opname bij graaf Tedeschi.

Zijn neiging tot de humoristische satire verleidde hem op het laatst nog tot een geschrift, dat eveneens een niet geringe literaire strijd veroorzaakte. De aanleiding daartoe wordt al aangewezen in de lange titel van het boek, dat na de dood van de schrijver te Valencia (1787) in vier delen verscheen: „Avonturen van Gil Blas van Santillana, aan Spanje ontvreemd en naar Frankrijk gebracht door de heer Le Sage, aan hun vaderland en hun vaderlandse taal teruggegeven door een jaloerse Spanjaard, die niet toelaat, dat men zich over zijn vaderland vrolijk maakt.” Een uitgever in nood, de edele Lorenzo Casaus in Valencia, had de beroemde schrijver van de „Fray Gerundio” verzocht om een vertaling van de Franse roman van Le Sage (1715-35). Hij hoopte daarmee goede zaken te kunnen doen, daar de Franse roman typisch Spaanse pittoreske figuren had behandeld, zodat reeds Voltaire het boek voor de bewerking van een Spaans origineel had aangezien. Isla nam Casaus' aanbod aan en gaf in zijn inleiding ook wel voedsel aan het gepraat over een Spaans manuscript, dat Le Sage tot voorbeeld gediend zou hebben, zonder er echter zelf ernstig aan te geloven. Zijn „Gil Blas” is slechts een vrije bewerking van de „Gil Blas” van Le Sage en maakte de held van de roman in Spanje even populair als hij door Le Sage in Frankrijk was geworden. Nog op hoge leeftijd toonde de Spaanse bewerker, hoezeer hij te vinden was voor een literair spelletje en hoe het gevoel voor humor in hem nooit geheel stierf, hoewel de verlamningsverschijnselen zich ernstiger bij hem deden gelden. Op de leeftijd van achtenzeventig jaar stierf hij op 2 November 1781 te Bologna.

Deze satirische en humoristische trek, die de Jezuïet zijn hele leven lang gekenmerkt had, moet men niet uit het oog verliezen wanneer men zijn „Fray Gerundio” juist wil beoordelen. Hij speelt een even grote rol als de ernst, waarmee hij de preektrant van zijn tijd wilde geselen. Er mag niet getwijfeld worden aan de oprechtheid, waarmee

¹⁾ Nog niet gedrukt. Vergelijk B. G a u d e a u, *Etude sur Fray Gerundio et sur son auteur*, le P. J. F. de Isla (Thèse, Paris 1890), blz. 119vv en 524vv.

Isla zijn critiek uitte. Hij had er alle reden voor om een dergelijke critiek uit te oefenen. De vraag blijft alleen, in hoeverre die critiek aan gegrondheid verloor door de literaire inkleding, die in de lijn van een satirisch romanschrijver lag.

Inderdaad was de Spaanse preektrant van die tijd voor een satiricus aanlokkelijk genoeg. In de preken toonde de Barok, die in Spanje eens de minste remmen had gekend, zijn ontaarde uiterlijkheid het schrilt. De schuld daaraan lag allereerst bij de scholastieke schooldisputen, die op de universitaire katheders voor filosofie en theologie in de mode waren gekomen en waarin Thomisten, Scotisten en volgelingen van de Jezuïet Suárez elkaar in overdreven spitsvondige dialectiek bestreden. Dergelijke uiteenzettingen, die zich met syllogisme en apriorisme alleen tot het verstand wendden, werden door de predikanten overgenomen, die aldus door uiterlijk vertoon hun hoorders wilden imponeren. Daarmee verbonden zij, de Heilige Schrift misbruikend, een overdaad van allegorieën, die uit de Middeleeuwen geërfd waren. Men verschilt van mening over de vraag, in welk der beide voornaamste baroklanden de oorsprong van deze preektrant gezocht moet worden, in Italië of in Spanje. Als voorloper kan de Franciscan Panigarola († 1594) beschouwd worden, die in Milaan als predikant werkte en als Christelijke Demosthenes en Italiaanse Chrysostomus gevierd werd. Zijn leerlingen hoopten metaphoren, allegorieën en antithesen op en de Spanjaarden bewonderden hun „*concetti predicabili*”. De *conceito* (Latijn: *conceptus*), ook nog door het adjectief „*argutus*” gekarakteriseerd, is een toentertijd geschapen bewijsvorm, waarbij het vooral op vernuftige versiering en verbinding aankwam.¹⁾ Een vernuftige gedachte moest meestal in gekunstelde vorm door een beeld of een antithese te bewijzen gesteld worden en daarna, eveneens in brillante vorm, door kunstig gecombineerde schriftuurteksten spitsvondig bewezen worden, waarbij het bewijs min of meer in vernuftig gevonden analogieën bestond. Een inwerking op het gemoed of het subjectieve gevoel is bijna volkomen uitgesloten. De toehoorders moeten meer door de uiterlijke, brillante kunst, waarmee de preek is opgebouwd, verrukt worden.

Reeds lang beantwoordden de geestelijke houding en de literaire vorm in Spanje aan een dergelijke smaak. Sinds het begin der zeventiende eeuw zwolgen hier de leidende literaire persoonlijkheden in het *conceptismo* en het *cultismo*. Alonso Ledesma (1562-1623) met

¹⁾ Vgl. P. M. Neumayr, *Die Schriftpredigt im Barock* (Paderborn 1938) en P. Leutfrid Signer, *Die Predigtanlage des P. Michael Angelus Schorno*. Diss. Freiburg (Zw.) (Assisi 1933), blz. 96vv. Door Signer wordt vooral gewezen op de verbreiding der *concettipreken* in Duitsland door Italiaanse Capucijnen. — Bij Gaudau vindt men een karakteristiek van de Spaanse manier. — Navolging in de Russische literatuur wordt aangetoond door I. Langsch, *Die Predigten der „Coena Spiritualis” von Simeon Polockij* († 1680 in Moskou) (Veröffentlichung des Slavischen Instituts, Berlin nr 26, Leipzig 1940).

zijn „Conceptos espirituales” geldt als de vader van het conceptismo met zijn gekunstelde sierstijl. Daarbij kwam Luis Carrillo y Sotomayor († 1610) met bijzondere voorschriften voor de dichtkunst, die hij gaf in een „Libro de la erudición poética”. Daarin worden voorschriften gegeven om tot een overdadige en gekunstelde stijl te komen, die men „cultismo” noemde. De nieuwe literaire vormen kregen hun modellen in de verzen van Luis de Góngora y Argote (1561-1627), wiens manier, het Gongorisme, als de norm voor de literaire genialiteit gold. In de preken werd de nieuwe stijl ingevoerd door de veelgeprezen hofpredikant bij Philips III en Philips IV, fray Hortensio Felix Paravicino uit de orde der Trinitariërs († 1633). Deze werd vol bewondering naast Góngora geplaatst door de Jezuïet Baltasar Gracián, die het in zijn „Agudeza y arte de ingenio” (Madrid 1642) ondernam, nieuwe, gedetailleerde stijlvoorschriften in deze trant te geven.¹⁾

Ondanks vele protesten tegen de gemaniëerde, steeds meer aan waardigheid verliezende preektrant gelukte het niet de smaak te veranderen. Aan de Milanese latinist Alberto de Albertis S.J., die zich keerde tegen de „eloquentiae quum profanae tum sacrae corruptores”, viel slechts weinig succes ten deel, ook al werd zijn werk in 1699 te Keulen als „Thesaurus eloquentiae” herdrukt. Isla zelf had moeite om in zijn eigen preken de fouten van de traditionele stijl te vermijden, ook al zag hij, dat het fouten waren. Zijn satirische ader verleidde hem er toe, met de verschrikkelijke misgrepen, die hij zag, de spot te drijven. Behalve vele anderen zetten hem daartoe vooral minister Ensenada en zijn leermeester en vriend pater Luis de Losada aan. Deze laatste had in 1741 een satire tegen slechte literatuur geschreven en zelf reeds materiaal voor een dergelijk werk verzameld.

Isla wilde het euvel in de wortel aantasten door de hele vorming der predikanten uit de kloosterorden aan de spotternij prijs te geven, waarbij hij de gelegenheden waarnam om aldus ook vele misbruiken uit zijn eigen omgeving te hekelen. Hij begint er dus al mee in het verhaal van de voorgeschiedenis, die aan het huwelijk van de ouders van zijn gefingeerde fray Gerundio voorafging. Diens vader, Antonio Zotes, had eigenlijk de geestelijke loopbaan willen kiezen, ten einde de erfenis van een oom, die aartspriester was, in de wacht te slepen. Toen zette de duivel hem aan zich voor een Witte-Donderdag-processie als geselbroeder te verkleden. Het gevolg hiervan was, gelijk zo dikwijls in die tijd, een liefdesaffaire. De schrijver had hier een goede aanleiding om zijn satirische critiek ten beste te geven op de misbruiken bij de Spaanse geselaarsprocessies, welke misbruiken echter ook door de kerkelijke autoriteiten gelaakt werden. De zoon van deze Antonio Zotes is de titelheld van het boek, Gerundio. In picareske trant worden de dwaasheden van de opvoeding en de

¹⁾ Vgl. De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 621 vv.

vorming van die tijd geschilderd. Tot het kloosterleven voelt Gerundio zich voornamelijk getrokken door de vele verhalen, die hij over het vrolijke en luie leventje der novicen gehoord heeft. Deze verhalen kan hij dan ook weldra bevestigd vinden. Bij de schildering van de studies treedt de scherp getekende figuur van de beroemde fray Blas op de voorgrond, de „predicador mayor” van het klooster. Elegant gekleed, zeker in zijn optreden, met een sonore stem toegerust, waarmee een bijzonder gelispel in een aantrekkelijke tegenstelling staat, dat bovendien nog wordt aangevuld door een virtuoos gebarenspeel, weet hij stoutmoedige gedachten af te wisselen met vrolijke grappen en toehoorders van de meest uiteenlopende soort te boeien.

Fray Blas wordt de boze geest van Gerundio. Al de ernstige vermaningen van de superieuren en andere monniken blijven zonder effect. De „predicador mayor” is alles voor hem. Nadat Gerundio in een preek over de heilige Anna, die hij in de refter houdt, zijn naar dit voorbeeld ontwikkeld talent heeft geopenbaard, laat hij zijn studies liggen en wordt hij prediker. In een preek voor een boetgenootschap bij gelegenheid van een processie om regen af te bidden dist hij een mengelmoes van Griekse, Romeinse en Amerikaanse mythologie op om de tekst „inter innocentes lavabo manus meas” te illustreren; hij oogst daarmee in het klooster en in de hele omtrek een zo grote bijval, dat hij voorgoed aan deze preektrant gebonden is. In Isla's tweede deel worden dan nog slechts twee grote preken van de held behandeld.

De schelmenroman, die in Spanje reeds lang bestond met zijn typerende figuren, de picaro en de picara, blijft voor de schrijver steeds de maatgevende uiterlijke vorm voor zijn schilderijen.¹⁾ Het ontbreekt in zijn werk echter toch niet geheel aan ernstige personages, die met oprechte hoogachting getekend worden, zoals in het tweede deel een Benedictijn, die zijn mening over begrafenispreken laat horen. Er is geen sprake van, dat men in de burleske uitlatingen van de schrijver een geest mag zoeken, die het kloosterleven zonder meer aan spotternij wil prijsgeven. Aan zijn kerkelijke gezindheid valt helemaal niet te twijfelen. Isla was er van doordrongen, dat hij de Kerk en het godsdienstig leven een grote dienst bewees met zijn critiek. In zijn satirische toon meende hij het beste middel gevonden te hebben om vooral bij een publiek, dat dergelijke preken met graagte hoorde, deze smaak te doen verdwijnen. Bij de beoordeling mag men ook niet de Spaanse aard vergeten, die tegelijk aanbidden, bewonderen, schreien en lachen wil. Zelfs in de bloeitijd der autos sacramentales waren deze, om een tegenwicht te scheppen tegen de lang volgehouden verheven stemming, voorzien van vrolijke tussenspelen, waarin het gewone dagelijkse leven in stad en land zo getoond werd als het werkelijk in zijn lachwekkende tegenstelling tot de hemelse sfeer van het stuk was.

¹⁾ Vgl. De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 173vv.

De kloosterorden, waar de predikanten hoofdzakelijk uit voortkwamen, voelden wel, dat de Jezuïet een aanval had gedaan op hun opvoeding en zij zetten het hem betaald in talrijke polemische geschriften. Reeds de titel van het boek kwetste hen. De gefingeerde naam Gerundio verried duidelijk de bedoeling, het type van de predikant belachelijk te maken. Daarbij kwam nog de toevoeging „Zotes” (de domme). Fray (frater) was een benaming, die alleen gebruikt werd voor de leden der bedelorden. Nu een Jezuïet deze benaming in deze samenhang gebruikte, meende men weer een blijk te zien van dat superioriteitsgevoel tegenover de andere orden, dat de leden der Sociëteit van Jezus zo vaak verweten werd. Isla kon wel verklaren, dat hij zijn fray Gerundio geen bepaald habijt had aangetrokken. Het werd niet geloofd. Bovendien had de schrijver zich toch op één plaats verdraden. Aan pater Prudencio, die hij wijze lessen aan Gerundio laat geven en die ook als levend in hetzelfde klooster wordt voorgesteld, legt hij een keer over de heilige Thomas van Aquino de woorden „onze roem” in de mond. Ergo was het klooster van Gerundio toch als een Dominicanenklooster gedacht! Deze kleinigheid was al voldoende om tussen Dominicanen en Jezuïeten de oude, steeds smeulende vete te doen herleven, waarvoor zoveel aanleidingen bestonden sinds de disputen over de genade en sinds Suárez tegenover de Thomistische filosofie eigen wegen had gewezen.

Zo helemaal ongelijk had de inquisitie toch niet gehad, toen zij Isla's roman verbood, omdat hij de monniken bespote. Aan zijn eigen orde had echter de schrijver nieuwe vijanden bezorgd op een ogenblik, dat zij er toch al genoeg had. In Spanje vooral zagen de oude orden zonder deernis, zoal niet met leedvermaak toe, toen de Sociëteit van Jezus werd uitgewezen. En in de andere landen werd bij de oude orden deze stemming ook bevorderd, toen het boek omtrent de tijd van de opheffing der Sociëteit in het Engels en het Duits vertaald werd. Het kon de Jezuïeten slechts een gemengde voldoening geven, dat er in Spanje en ook daarbuiten algemeen om het boek gelachen werd. Zelfs paus Benedictus XIV moet nog kort voor zijn dood, toen hij de pas verschenen roman door de Madrileense nuntius ontving, hartelijk gelachen hebben bij de lectuur. Hij moet toen echter ook de mening hebben uitgesproken, dat het boek veel vroeger had moeten verschijnen.

Dat nu was juist het punt, waaraan Isla niet voldoende gedacht had en dat hem en de Sociëteit in katholieke kringen zozeer werd kwalijk genomen. De tijd, waarin het boek verscheen, was de tijd, waarin Voltaire en zovele van zijn geestverwanten haat en hoon uitstortten over de katholieke Kerk en al haar instellingen, over de kloosters allereerst. Was dat de geschikte tijd om met een satire over de oude orden aan de tegenstanders der Kerk gaarne aanvaarde wapens in handen te geven? De om hun schranderheid zo hoog geroemde

leden van de Sociëteit van Jezus hadden weer eens blijk gegeven de tekenen van de tijd niet te verstaan, zoals dat ook in Duitsland het geval was, toen zij zulke uitnemende dramatische dichters als Bidermann in de tijd van Shakespeare in het Latijn lieten dichten in plaats van door hen een nationale letterkunde te laten scheppen.

En toch mag onze beschouwing niet besloten worden met dit afwijzende oordeel. Wanneer men Isla's werk als satirische roman beoordeelt, moet men zonder meer de mening bijvallen van hen, die het als het hoogtepunt van de Spaanse literatuur der achttiende eeuw beschouwen. Het mag nog op een bijzondere waardering aanspraak maken, omdat het alle andere literaire werken uit die tijd zo ver beneden zich laat. Algemeen werd en wordt Isla's „Fray Gerundio” naast de „Don Quixote” van Cervantes geplaatst. Indien men uitsluitend literaire maatstaven wil aanleggen, kan men daarover twisten, doch in zijn uitwerking heeft Isla's werk niet voor dat van Cervantes ondergedaan. Zoals deze een eind heeft gemaakt aan het holle Spaanse ridderschap van zijn tijd, heeft Isla de genadestoot gegeven aan de pompeuze, veruiterlijkte preektrant. Hij deed zelfs nog meer. Door de vele lachende lezers, die de „Fray Gerundio” ook na zijn veroordeling vond, werd de uiterlijkheid van de waardeloos geworden klatergoud-Barok in het godsdienstige leven gebrandmerkt. De eenvoud, waarin het Christelijke leven eens de beste ondergrond voor de practische beoefening der evangelische leer had gezocht, werd weer in ere hersteld. Aan het gerundianisme der predikanten was een einde gemaakt doordat de menigte ophield hen te huldigen. De bisschoppen gaven nieuwe richtlijnen uit over de vorming van de predikanten en er werd volgens deze richtlijnen gehandeld.

Toen in 1766 José Climent, allesbehalve een vriend van de Jezuïeten, aan het hoofd van het aartsbisdom Barcelona kwam te staan, beklom hij de kansel van zijn kathedraal en deelde de gelovigen mede, dat zij van hem geen woorden van menselijke wijsheid, noch poëtische wendingen zouden horen, die niet overeenkwamen met de heiligheid van de tempel, evenmin spitsvondige vragen, zoals die in de school gebruikelijk waren, of ongemene gedachten en gewaagde vergelijkingen, geen verhalen ook van zonderlinge gebeurtenissen, door het bijgeloof onder het mom van vroomheid verzonnen, maar solide, door het Evangelie geopenbaarde en door de Vaders verklaarde waarheden. Het lag in de lijn van een dergelijke aankondiging, dat hij de „Geestelijke welsprekendheid” van de heilige Dominicaan Luis van Granada in het Castiliaans liet vertalen, opdat aan de hand daarvan in de seminaries nu gezond onderwijs in de preekkunst kon gegeven worden.

De reeds genoemde voortreffelijke aartsbisschop Lorenzana commentarieerde een hoofdstuk van de Gerundio en spoorde zijn predikanten aan in heldere en eenvoudige wendingen het Evangelie

en de geloofswaarheden uiteen te zetten, in plaats van geleerde preken met opeenhopingen van concordanties te houden en teksten op grond van de uiterlijke klank der lettergrepen aaneen te rijgen.¹⁾

Eer de achttiende eeuw ten einde ging, kon toen naar deze nieuwe voorschriften Spanje weer een groot predikant beluisteren, een man van het formaat van Juan de Avila, in de Capucijner missionaris fray Didacus van Cádiz (in de wereld Diego José López, † 1801). Onder de blote hemel, op openbare pleinen of uitgestrekte vlakke terreinen preekte hij op meeslepende wijze voor duizenden en wist zijn innerlijk vuur zo op zijn toehoorders over te dragen, dat niet alleen zondaars, maar ook Christenen, die het geloof verloren hadden, zich voor hem op de knieën wierpen. Bij hem beantwoordde het uiterlijk, zijn sneeuw witte baard, zijn ruw kleet en gekastijd lichaam, aan zijn innerlijk, en zijn woord was de oprechte uitdrukking van dit innerlijk. Daarnaast was hij een man van hoge cultuur, zoals wel blijkt uit de vijf eredoctoraten van Spaanse universiteiten, die hij wist te verenigen met de titel „Apostel van Spanje”.

Zo had Isla dus toch bereikt wat hij in zijn hart het vurigst had nagestreefd, de oude tradities van Spanje's gouden tijd op het gebied der geestelijke welsprekendheid weer te doen herleven. Naast hem onderscheidde zich een oudere tijdgenoot, die in engere zin zijn landsman was. Deze, overtuigd dat de achterlijkheid van Spanje de oude tradities in gevaar bracht, deed nog een veel grootscheepsere poging om deze achterstand te vereffenen door de gezonde vooruitgang, die in het buitenland te zien was. Voor ons vormt hij welhaast de interessantste figuur, die wij onder de intellectuele strijders van de katholieke Kerk in de achttiende eeuw grondig moeten bestuderen, vooral omdat wij over hem thans goed geïnformeerd zijn.²⁾ Men kan en moet veel op hem aanmerken en een critiekloze bewondering is tegenover hem zeker misplaatst, maar het mag niet in twijfel getrokken worden, dat hij vast in zijn geloof wortelde en dat het er hem vanuit dit standpunt ernstig om te doen was, geloof en weten te verzoenen en het grote probleem om te lossen, dat voor de Kerk in de achttiende eeuw het brandendste van al haar problemen was en waarom de gehele negentiende eeuw door nog zo heftig geworsteld werd.

Het voorafgaande verklaart wel voldoende, hoeveel betekenis de Benedictijn Benito Jerónimo Feijóo voor ons heeft. Hoezeer hij in zijn eigen tijd de aandacht trok, blijkt wel uit het feit, dat de beste kenner van de literatuur over hem ³⁾ ons verzekert, dat reeds tijdens zijn leven het aantal van zijn werken en van degene, waarin voor of tegen hem geschreven werd, bij honderdduizenden geteld werd.

Feijóo stamde evenals Isla uit Galicië, welks religieuze centrum

¹⁾ Vgl. G a u d e a u, Fray Gerundio, blz. 435vv.

²⁾ G. D e l p y, Feijóo et l'esprit européen. Thèse ès lettres, Parijs 1936.

³⁾ D e l p y VIII.

Santiago de Compostella was, in de Middeleeuwen eens het bedevaartsoord van Spanje, waarheen ook tallozen uit geheel het Christelijk avondland pelgrimeerden. In Feijóo's tijd had het nog een drukbezochte universiteit en talrijke colleges van religieuze orden. Als jongen van veertien jaar trad Feijóo in een Benedictijnenklooster en hij bleef de orde trouw tot het einde van zijn leven (1764). Nadat hij geruime tijd in Salamanca gestudeerd had, doceerde hij sinds 1709 theologie aan de universiteit van Oviedo, de hoofdstad van Asturië. Hiervandaan kwam hij niet meer weg. Hij bleef er bijna zesenvijftig jaar en gaf aldus een prachtig voorbeeld van de „*stabilitas loci*” der Benedictijnen. Al zijn weten putte hij uit boeken en hij vond zoveel rust en tevredenheid in de stilte zijner kloostercel, dat hij zich geheel aan zijn studie en zijn lectuur wijdde. Toen hij vijftig jaar was, nam hij eensklaps, in plaats van een hem door Philips V aangeboden bisdom in Amerika te aanvaarden, de pen ter hand om het eerste deel van een groot, aan de generaal van zijn orde opgedragen boek te schrijven en daarmee beroemd te worden. Hij gaf aan zijn werk de algemene titel „*Teatro crítico universal*”. In de jaren 1726 tot 1740 publiceerde hij van dit werk negen delen, die steeds weer spoedig herdrukt werden. In aansluiting hierop volgden in de jaren 1742 tot 1760 vijf delen met aanvullingen en verdedigingen onder de even algemeen gehouden titel „*Cartas eruditas y curiosas*”; in deze, met ongeduld verwachte, delen diende hij zijn bestrijders niet afzonderlijk van repliek, maar deelde zijn brede lezerskring in het algemeen mede, wat hij op aanvallen te antwoorden had of welke betuigingen van instemming hij had ontvangen.

De betekenis van zijn geschriften bestond inderdaad hierin, dat hij zich tot het grote publiek wendde en dat hij dit in de beste zin van het woord wilde voorlichten: op de hoogte brengen van nieuwe ontdekkingen en uitvindingen, bevrijden van ingewortelde vooroordelen en in contact brengen met de vorderingen der beschaving. Hij is op de eerste plaats vulgarisator, geen zelfstandig onderzoeker. Doch daar hij ongewoon veel gelezen had, beschikte hij over een zeer uitgebreid weten. In het blijde bewustzijn van dit weten, dat hij gaarne met verbazing bewonderd zag, bood hij zich zijn land als gids aan om het op te heffen uit zijn achterlijkheid. Dit streven bezorgde hem een grote belangstelling van vele patriotten voor zijn werken, hoewel zijn stijl niet bepaald zeer brillant was.

Vervuld als hij was van de gedachte aan de vooruitgang op wetenschappelijk en technisch gebied, oefende hij scherpe critiek op de achterlijkheid van Spanje. Tegelijk bezag hij echter de toekomst met een vrijwel critiekloos optimisme. Hij keert zich evenzeer tegen degenen, die van moreel standpunt uit zijn tijd als een verval tijd beschouwden en nog de antieken voor beter hielden, als tegen hen die meenden, dat de mensheid vergrijsd en oud was geworden. Volgens

hem was het alleen maar zaak de Spanjaarden aan te sporen. Dan kon in Spanje alles tot bloei geraken, zoals in de andere landen, vooral in Engeland, waarheen hij met bewondering zag, en ook in Frankrijk. Natuurlijk weet hij van Spanje's vroegere grootheid, van zijn militaire kracht, zowel in de Oudheid onder de Romeinse keizers als in de Westgotentijd, in de heroïsche strijd tegen de Arabieren en later onder de katholieke majesteiten. Hij weet, welke verdiensten zijn land zich voor het katholiek geloof had verworven, zowel in Europa als in de nieuwe wereld. Hij kent zijn schitterende prestaties op het gebied van wetenschap en literatuur, waaronder hij de ereplaats geeft aan de historische werken van Mariana. Aan talent ontbrak het zijn landslieden niet, doch zij hadden hun talent in ledigheid braak laten liggen, gelijk ze ook hun landbouw hadden laten verwaarlozen, waar nieuwe bebossing en betere bevoeiing nodig waren. Bedelarij en diefstal waren de duidelijke blijken van hun gemis aan sociale ordening. Spanje behoefde alleen maar de moeite te doen zich de voorbeelden in het buitenland voor ogen te stellen en naar aanleiding daarvan de hand aan het werk te slaan. Daartoe wil hij met zijn critische methode de wegen wijzen, hoofdzakelijk op de verschillende terreinen van het intellectuele leven.

Voor de wijsbegeerte en voor de Kerk acht hij het zeer schadelijk, dat zovelen de geopenbaarde leer bijna identificeerden met hun bijzondere filosofische meningen en a priori niets van andersdenkenden wilden aannemen. Niet alles, betoogt Feijóo, wat een ketter zegt, is een ketterij. Overal waren goede dingen te vinden. Men moest het alleen nemen waar het te vinden was. God had de zielen niet zo verdeeld, dat de grote geesten alleen binnen de Kerk voorkwamen. Weliswaar was Christus op de wereld gekomen om de mensen te onderwijzen; Hij had hun echter geen onderwijs gegeven in de natuurphilosophie, en de Heilige Geest had dat naderhand bij monde van de apostelen evenmin gedaan. Wij moeten hier nogmaals herhalen, dat Feijóo, die met hart en ziel aan het katholiek geloof hing, dit tegen de verkeerde ijveraars wilde verdedigen, die het misvormden en vernederden en alleen maar bereikt hadden, dat het wetenschappelijk denken in Spanje had opgehouden. Zij waren het, die de tegenstanders hun wapens in handen gaven en die het de dwaalleraars gemakkelijk maakten om onder de katholieken aanhang te vinden.¹⁾

Met bijzondere heftigheid bestreed Feijóo dan de overmatige autoriteit, die in Spanje nog werd toegekend aan Aristoteles, in wie men de gelijke van de kerkvaders zag. Ook mengde hij zich in een dispuut onder de Spaanse medici. Een oudere richting onder dezen zag in Aristoteles, Hippocrates en Galenus nog haar autoriteiten, terwijl een jongere groep vooral de dialectiek en de physica van Aristoteles

¹⁾ Del p y, blz. 75.

als nutteloos voor de geneeskunst beschouwde. Feijóo komt de aanhangers van deze laatste richting te hulp door te wijzen op de tekortkomingen van Aristoteles in de natuurwetenschappen en de overschatting van zijn dialectiek te laken, hoewel hij hem wel als de grootste wijsgeer van de Oudheid beschouwd wil zien. Tegen het overdreven gezag van Aristoteles poneert Feijóo de stelling: Behalve in de theologie kan niets wat overgenomen is een absolute aanspraak op waarheid doen gelden.¹⁾

De nieuwe ster op filosofisch gebied, die hij tegen Aristoteles uitspeelde, was het „grote en verheven genie” van Francis Bacon, die hij zozeer bewonderde, dat zijn tegenstanders het gemakkelijk hadden hem daarom te bespotten. Tegenover de speculatieve scholastiek, die Aristoteles bleef volgen, prees Feijóo het experimentele onderzoek met de grote veroveringen en ontdekkingen, waarop dit zich beroemen kon. Onder de laatste generatie beschouwde hij de Engelse natuurkundige Robert Boyle († 1691), de medestichter van het Engelse natuuronderzoekersgenootschap, de Royal Society, als een geleerde, die alle speculatieve beoefenaars der metaphysica ver achter zich liet. Voor Descartes uitte hij tegelijk bewondering en blaam, deze laatste, omdat hij meende dat Descartes als systematicus Aristoteles nastreefde. Newton, die kort voor hem leefde, bewonderde Feijóo bijna als een bovennatuurlijk fenomeen.

Zijn vertrouwen op de buitenlandse experimentele onderzoekers en practici brengt Feijóo er toe de Spaanse artsen in hun meerderheid met bittere spot te behandelen, omdat zij verouderde autoriteiten volgden en zichzelf bovendien nog tegenspraken. Hij spreekt er zijn afkeuring over uit, dat er geen specialisten waren, geen oogartsen, geen chirurgen. Van anatomie had men geen behoorlijk begrip; het gehele medische onderwijs moest opnieuw opgebouwd worden. Heel in het algemeen verwijt hij aan het Spaanse onderwijs, dat het zich verre hield van het werkelijke leven. Wat in de logica onderwezen werd, bleef zonder nut en werd in het geheel niet toegepast, noch in de physica, noch in de jurisprudentie, noch in de theologie, noch in de medische wetenschap. Bij de meeste leraren verloor de metaphysica zich in haarkloverijen over de essentie. Er vallen weliswaar voor de Jezuïet Lossada, die met zijn „Cursus philosophicus” (1724-33) de laatste vertegenwoordiger van de oude scholastiek in de Sociëteit van Jezus was, nog wel een paar woorden van lof af, omdat hij, evenals Isla, enig begrip voor nieuwe ideeën en critiek toonde. Maar alles bij elkaar weet hij het Aristotelisme alleen maar te beklagen met de woorden: „Welke voor het practische leven nuttige ontdekkingen heeft men in de loop der eeuwen met behulp der Aristotelische wijsbegeerte verwerkelijkt? Legt deze vraag toch eens voor aan die onverbeterlijke

¹⁾ Delpy, blz. 81, 355.

ignoranten, die ons voor Longobarden, Goten, Scythen of Siberiërs zouden willen laten doorgaan. Laten wij het maar erkennen: de vreemdelingen zijn onze leermeesters. Onze monarch moet een academie van de natuurwetenschappen stichten. Zes of zeven jaar geleden heeft de koning van Pruisen — een vorst met een bewonderenswaardige politiek — in Berlijn een academie van de natuurwetenschappen gesticht met een Fransman als leider. Wat een koning van Pruisen gedaan heeft, zal een koning van Spanje wel beter kunnen." ¹⁾

Wanneer Feijóo aan de Engelsen als pioniers op het gebied van het experimenteel onderzoek een grotere diepte van gedachten toeschrijft, waardeert hij bij de Fransen de lichtere, brillantere vorm, die zij aan hun gedachten hebben weten te geven. Hijzelf legde er zich ook op toe de Fransen voor de Spaanse taal na te volgen. Hij deed dit zelfs wat al te zeer, zoals hem verweten werd door hen, die iets beters voor de Spaanse taal wilden bereiken. Het wordt hem echter als een verdienste aangerekend, dat hij zich voor de uitdrukking van wetenschappelijke gedachten op grote schaal van de Spaanse taal bediende, in plaats van in het Latijn te schrijven, gelijk dat tot dan toe in dat soort geschriften veelal geschiedde. De grote betekenis, die de Franse taal in zijn tijd had, erkende hij zonder meer.

Intussen wil hij niets weten van de heerschappij, die de Franse mode toentertijd uitoefende. Hij spotte er mee, dat het in Madrid voldoende was, iets als Parijse mode aan te dienen, om het weldra nagevolgd te zien, of het nu ging om de kunstmatige bleke gelaatskleur van de vrouwen of om het houden van kleine schoothondjes. De mode, zo betoogde hij, kende geen grenzen; zij wilde zich ook in de godsdienst laten gelden en haar heerschappij uitoefenen over de verering der heiligen. Uitstekend zijn Feijóo's uiteenzettingen over de wellevendheid. Zijn afkeer van de hovelingen wordt er duidelijk in getoond. Als echte Benedictijn hecht hij voor het verkeer tussen de mensen grote waarde aan het maat houden. Men moet niet praat-zuchtig zijn, niet overdreven openhartig, niet eigenzinnig of ruzie-zoekerig; men moet een grapje weten te maken, maar zich hoeden voor baldadige scherts of pronkerij met zijn wetenschap. Evenmin moet men overdreven vriendelijk in zijn optreden zijn, zodat men op een melkmuil lijkt, die een juffertje aanspreekt. Diepe buigingen, betuigingen van onderdanige dienstbaarheid, ijdele voorkomendheid en lachende gelaatsuitdrukking zijn slechts uiterlijke blijken van wellevendheid: alles ligt in de gebaren en op de lippen, terwijl in het hart niets aan deze gebaren deelneemt.

Een dergelijke critiek zou men van een Spanjaard uit de achttiende eeuw niet verwacht hebben en men zou naar hem kunnen

¹⁾ Delpy, blz. 101, 358.

verwijzen, wanneer men Pfandl gelijk geeft, die de Spaanse etiquette als vreemde import uit de dagen van Karel V beschouwt.¹⁾ Daarom wordt Feijóo vooral gewaardeerd om de wijze, waarop hij leugen en huichelarij heeft gebrandmerkt. Hij beschouwt ze als sociale euvels, die zich achter overwegingen van fatsoen of goede politiek verbergen.

In verband met de strijd tegen de leugenachtigheid en voor waarheid en eerlijkheid komt Feijóo ook over de gerechtigheid te spreken en geselt hij scherp de misstanden in de rechtspleging. Het gebruik van folterwerktuigen verfoeit hij als barbaars, onzedelijk en dom. Het werd weliswaar door de Kerk toegelaten, maar men beging geen heiligschennis wanneer men het veroordeelde. Van de wereldlijke rechtspleging was het in de loop van de tijd ook in de kerkelijke rechtspleging overgegaan.

Er was voor de professor uit Oviedo geen onderwerp, waarover hij niet wilde meepraten en ook meende iets te zeggen te hebben, of het nu om een klein technisch of om een groot natuurwetenschappelijk of wijsgerig probleem ging. Hij vervaardigde zich een soort centrale verwarming om meer kamers te verwarmen. Anderzijds hield hem de vraag bezig of er meer bewoonde werelden in het heelal bestonden, bestraald door meer zonnen. Weliswaar spreken de Heilige Schrift, de concilies en de kerkvaders alleen over de engelen en de mensen op aarde als door God geschapen, met verstand begaafde wezens. Met zijn rede alleen ziet Feijóo het niet als onmogelijk, dat op de sterren mensen, dieren en planten zouden leven. „De enige grote moeilijkheid daartegen komt van de kant van de godsdienst.” Doch in het laatste deel van zijn „Geleerde brieven” prijst hij visionnair de goddelijke almacht, terwijl hij opschouwt naar nieuwe werelden, belicht door meer dan één zon met zes of zeven planeten, waar verschillende redelijke wezens met een eigen aard leven. Wie het tegendeel zou aannemen, meent hij, zou aan Gods almacht afbreuk willen doen.

Het spreekt vanzelf, dat Feijóo met zijn critiek vooral op zijn eigenlijke engere gebied, het godsdienstige en kerkelijke, mee wilde spreken. Door de overmatige uitgroei van het volksgeloof ontbrak het hem daar niet aan aanleidingen. Hij verzette zich heftig tegen allerlei soorten voorspellingen, tegen astrologie en handlezen; hij oefende critiek op de Sibyllijnse boeken, op de rijmen van de Franse lijfarts Nostradamus († 1566) en op de profetieën over de pausen, die werden toegeschreven aan de reeds in 1148 gestorven Ierse bisschop Malachias, doch pas kort voor 1600 voor het eerst vermeld worden. Magie en toverij, welke in Spanje zeer verbreid waren, werden in allerlei uitingvormen door hem aan de kaak gesteld. De aanleiding daartoe vond hij vaak in bijgelovige verhalen over duivelspraktijken. Herhaal-

¹⁾ L. P f a n d l, Philipp II. und die Einführung des burgundischen Hofzeremoniells in Spanien. Hist. Jahrbuch 58 (1938), blz. 1vv; hetzelfde in zijn boek „Philipp II., Gemälde eines Lebens und einer Zeit” (München 1938), blz. 120vv.

delijk onderzocht hij gevallen van bezetenheid en oefende hij critiek op de toepassing van het exorcisme en op de behandeling van zieken als bezetenen. Hem zouden zeker verordeningen welkom zijn geweest zoals ze thans in de Codex juris canonici 1151-1153 te lezen staan, waar bepaald wordt, dat het grote exorcisme alleen mag worden toegepast met uitdrukkelijke schriftelijke vergunning van de bisschop, nadat eerst zorgvuldig en met inzicht onderzocht is, of er inderdaad sprake is van bezetenheid en niet bijvoorbeeld van een abnormale toestand van het lichamelijk organisme. Ervaringen, die hijzelf in een nonnenklooster in Oviedo had opgedaan, hadden hem geleerd, met welke lichtgelovigheid hij moest rekenen. De toestanden, die bijvoorbeeld in Frankrijk in de nonnenkloosters Loudun en Louviers ¹⁾ waargenomen waren, tot wanhoop der autoriteiten, deden een dergelijke scherpe critiek wel gerechtvaardigd schijnen. Vooral zegt Feijóo, dat het onwaar is, dat de Kerk op legale wijze het exorcisme bij ziekten of bij dieren toepast. Er bestonden wel boeken met exorcismen tegen wormen, ratten en wolven; waarom ook niet, voegt hij er sarcastisch aan toe, tegen wandluizen? Doch te veronderstellen, dat zulke dingen door het gezag der Kerk gedekt werden, omdat een bisschop zijn imprimatur voor een dergelijk boek had gegeven, was een grove vergissing.

Met een dergelijke strijd tegen het bijgeloof was Feijóo op het Pyreneese schiereiland alleen maar de voortzetter van wat een Martinus van Braga in het Suevenrijk en een Pirminus met zijn Scarapsus in de tijd, dat de heerschappij der Westgoten ten einde liep, reeds waren begonnen.²⁾

Ook tot zijn critiek op het geloof aan wonderen had Feijóo veelszins gegronde aanleiding. Dat men in dit opzicht achterlijk was in Spanje, had de Spaanse inquisitie bewezen, toen zij in 1695 de tot dan toe verschenen veertien delen van de Acta Sanctorum der Brusselse Bollandisten veroordeelde als verdacht van ketterij en in vele opzichten ergernis verwekkend. Pas in het jaar 1715 werd deze veroordeling herroepen.³⁾ Spottend trok Feijóo de wonderlijke geneesmacht in twijfel, die aan de Franse koningen uit hoofde van hun zalving werd toegeschreven, evenals de ampul te Reims; ook stond hij sceptisch tegenover de vanzelf luidende klok van Velilla bij Saragossa, de ritus van de wilde stier van de heilige Marcus, die in de kerk werd binnengeleid — een gebruik, dat ook in zijn tijd nog niet wilde verdwijnen — en het wonderbare verschijnen van bloemen in een kapel in Asturië, die ter ere van de heilige Franciscaner bisschop Lodewijk gebouwd was. Bittere woorden ontlokte hem de lichtgelovigheid van het volk:

¹⁾ Over Louviers kan men nu vergelijken E. Hildeheimer, Les possédées de Louviers, in de Rev. d'hist. de l'église de France XXIV (1938), blz. 422-457.

²⁾ G. Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens H. 11, Münster 1927), blz. 136vv.

³⁾ Vgl. De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok, blz. 550.

„Zeer zelden vindt men mensen, die, bezielde door een grootmoedige liefde voor de schoonheid van de door ons beleden godsdienst, er zich moeite voor geven om het grofgezinde volk af te brengen van de misbruiken, die de godsdienst misvormen.” Degene, die tegen de quasiwonderen optreedt, neemt hij in bescherming: „Zo iemand handelt naar de letter en de geest van het concilie van Trente. De door de Kerk gevraagde vroomheid, het kenteken van de ware Christen, verenigt als twee gezusters de godsdienstigheid en de waarheid Geen theoloog zal bestrijden, dat zelfs wanneer het volkomen zeker was, dat een vals wonder de gehele wereld tot de katholieke godsdienst zou bekeren, men het niet zou mogen voorwenden zonder een zonde te begaan, en geen lichte, maar een zware zonde.”¹⁾

Hoe hij steeds bezielde was door zorg voor de verdieping van de godsdienst en een innerlijke werking van de Kerk, wordt nog bewezen door zijn vele critieken op de kerkelijke praktijk. Ook hij veroordeelt de concettipreken, verwenst de uitspattingen bij kerkelijke feesten, eist een beperking van het aantal feestdagen en wil uitwassen van de heiligenverering wegnemen. Een waardige, uiterlijke beleving van de godsdienst is een van de dingen, die hem na aan het hart liggen. Daarom bestrijdt hij met nadruk de wereldlijke muziek in de kerk. Het huis Gods, zo zegt hij, verlangt een strenge muziek en geen kanarievogelgezang. Hij maant tot uiterste voorzichtigheid bij de keuze der instrumenten en verwerpt zelfs violen. Als echte Benedictijn wil hij aan het Gregoriaans zijn bevoorrechte plaats hergeven. Herhaalde malen werd Feijóo door paus Benedictus XIV, die immers ook tot de orde der Benedictijnen behoorde, in zijn verordeningen over de kerkmuziek met instemming geciteerd.²⁾

Ondanks zijn vrijmoedige critiek was een conflict met de kerkelijke overheden wel het laatste wat Feijóo zocht. Ofschoon hij van mening was, dat het systeem van Copernicus zo evident was als de dag, wist hij, dat hij voorzichtig moest zijn. De Spaanse inquisitie had weliswaar niets tegen Copernicus gedecreteerd en men kon dus veronderstellen, dat men niet belet werd om zijn systeem aan te hangen; het werd echter in Spanje, vanwege de mogelijke tegenspraak tot de Heilige Schrift, als een belang van de godsdienst beschouwd het systeem niet te aanvaarden. En deze godsdienstige ijver moest men als lofwaardig beschouwen, meende Feijóo.

Intussen wisten de vijanden, die de Benedictijn in niet geringen getale had, vooral in de andere orden, toch een botsing met de inquisitie teweeg te brengen over een kwestie op het gebied der moraal, die op zichzelf heel weinig principiële betekenis had. In het achtste deel van zijn „Teatro crítico” had Feijóo de moraalkwestie behandeld, in

¹⁾ Del p y, blz. 57vv, 353.

²⁾ Benedictus XIV, 19, II, 1749. Bullarii Rom. Continuatio III, 1 (Prati 1846), blz. 23, 25, 26.

hoeverre de dans veroordeeld diende te worden. Twee paragrafen, waarin Feijóo zich voor een milder standpunt had uitgesproken, werden door de inquisitie gewraakt en een casuïstische uitlating over de naaste gelegenheid tot zonde werd als gevaarlijke mening veroordeeld.

Dat had niet veel te betekenen en Feijóo kon blij toe zijn, dat hij geen ernstiger moeilijkheden met het tribunaal had. Aan polemieken en bestrijding ontbrak het hem niet. Velen gingen hij in zijn aanklachten over Spanje's achterlijkheid en vooral in zijn lofredenen op Bacon veel te ver. Zij keurden het af, dat hij zich bemoeide met dingen, die op het gebied der kerkelijke practijk lagen, in plaats van dat aan de bisschoppen over te laten. In deze polemieken mengde hij menig persoonlijk accent en stelde hij zich daardoor ook persoonlijk bloot. Herhaaldelijk vergat hij de matiging, die door de stichter van zijn orde was voorgeschreven, en kon hij bitter en boosaardig zijn. Geleidelijk aan liet hij zich door de grote waardering in heel Europa en door de overdreven vleierijen van zijn Spaanse vereerders verleiden tot een ijdele zelfverheffing, die vele aanhangers van hem afstootte en hem uiterst gevoelig tegenover iedere blaam maakte. Van de trouwe, onbaatzuchtige medewerker, die hij in Martin Sarmiento had, een Benedictijn van S. Martin in Madrid, had hij heel wat kunnen leren.

Aan deze pater Martin Sarmiento was door Feijóo verzocht, zijn werken te corrigeren en van inhoudsopgaven te voorzien. Ook had hij in eigen geschriften tegenstanders van Feijóo weerlegd. Hij stond met zijn geleerde ordebroeder in Oviedo in een drukke correspondentie, waarvan helaas maar weinig bewaard is gebleven.

Indien Feijóo bescheidener was geweest en niet zoveel gehecht had aan uiterlijke glans — hierin was hij toch zelf nog achterlijk — had hij nog wel van veel groter nut kunnen zijn voor zijn volk en voor de Kerk, waaraan hij toch altijd dacht. Daartoe had hij echter andere wegen moeten inslaan. Eén van die wegen had kunnen zijn, dat hij een voorbeeld had gegeven van wetenschappelijk onderzoek, al had hij daarvoor het terrein van zijn belangstelling ook moeten verkleinen, in plaats van als vermaner en berisper van Jan en alleman op te treden, die zich altijd vijanden moest maken, omdat maar al te gemakkelijk de vraag werd gesteld, in hoeverre bij een dergelijk gecritiseerde maat niet overschreden werd. Ook kon men hem laken om verscheidene vergissingen op het gebied van de natuurwetenschappen, waarin hij geen specialist was en toch als wegwijzer wilde optreden. Indien hij op een speciaal natuurwetenschappelijk gebied als geduldig en intelligent onderzoeker zijn sporen had verdiend en successen had geboekt in de trant der Engelse experimentatoren, zou in zijn eigen tijd over zijn waardering minder verschil van mening bestaan hebben en had het latere Spanje met nog meer fierheid op hem terug kunnen zien. Hijzelf heeft iets dergelijks eens gedacht en schafte zich toen voor veel geld een waardevolle microscoop aan. Twee jaar later stuurde hij het

instrument echter aan zijn vriend Sarmiento; hij had geen geduld, zei hij, om de atomen te beschouwen. Wat hij ten beste gaf, was veelal slechts boekenwijsheid, resultaten van het onderzoek van anderen. Dit was niet geheel zonder verdienste, maar het had toch wel met wat meer bescheidenheid kunnen worden voorgedragen. Indien hij, zoals eens bij de ondergang van het Romeinse rijk Cassiodorus in zijn Vivarium, jonge ordegenoten in een modelklooster tot wetenschappelijke onderzoekingen had opgeleid, had hij beter en grondiger school kunnen maken. Het naaste voorbeeld, dat hij zich had kunnen kiezen, was wel dat van Mabillon in Saint-Germain-des-Prés. Feijóo had zijn critisch talent ook wel het best op de kerkgeschiedenis kunnen richten, een gebied, waarvoor hij door zijn kerkelijk-theologische scholing het best was voorbereid.

Er was nog een andere wijze, waarop Feijóo van Oviedo uit een grote invloed op zijn volk had kunnen uitoefenen en het nieuwe wegen had kunnen wijzen. De mening dringt zich op, dat hij capabel zou zijn geweest om als pionier op te treden voor de dringend nodige hervorming van het hoger onderwijs.

De Spaanse universiteiten met de in haar geïncorporeerde kleine colleges bevonden zich in een toestand van volslagen verstarring, vooral ten gevolge van verouderde organisatie. Er werd alleen maar gestudeerd om diploma's en graden te halen, die posities en geld opleverden. De colleges voor de armere studenten — *manteistas* geheten, omdat ze met de *soutane* alleen een mantel droegen — waren slecht onderhouden; de discipline was er ofwel slap ofwel overdreven streng. Voor de adel had men rijk gedoteerde „*colégios mayores*”. Met laarzen en degen uitgerust traden deze jonge heren zeer trots en aanmatigend op; zij voelden zich boven hun professoren verheven. Het voornaamste examen was het *baccalaureaat*. Daarop volgde na vier jaar het *licentiaat* en ten slotte het doctoraat, dat echter geen werkelijk examen was, maar meer een feest, dat heel veel kostte. Alle examens waren gemakkelijk en werden uitsluitend mondeling afgenomen. Van de veertig universiteiten, die Spanje in zijn bloeitijd geteld had, bestonden er in de achttiende eeuw nog een twintigtal, met Salamanca, Alcalá de Henares en Valladolid aan de spits. De voornaamste wetenschap, die er beoefend werd, was de theologie. Zij had de meeste leerstoelen, maar de richtingen der verschillende orden, Thomisme, Scotisme en Suarisme, lagen voortdurend met elkaar overhoop. In de faculteit van de artes werden noch levende talen, noch geschiedenis gedoceerd. In de medische leergangen onderwees men nog de oude theorieën van Hippocrates of Avicenna. De rechtswetenschap bleef beperkt tot het Romeinse recht; het Spaanse recht werd volkomen verwaarloosd. Het minst bekommerde men zich om wiskunde en natuurwetenschappen. Experimentele physica bestond niet. Voor botanie en anatomie waren er zelfs geen leerstoelen.

Een hervorming, die uitging van Roda, minister onder Karel III, mislukte volkomen, ofschoon de colégios wel even moesten inzien, dat hun oude organisatie niet meer lang te handhaven viel. Het heftigst verzetten zich de colleges van de aristocratische universiteit van Salamanca. Daar bood de geleerde bisschop en latere grootinquisiteur Felipe Beltrán de regering de behulpzame hand door de colleges vier jaar lang gesloten en verzegeld te houden.

Men zou zo denken, dat het Feijóo, die de orde met de oudste schooltradities achter zich had en aan de universiteit van Oviedo hoog in aanzien stond, niet zo moeilijk geweest moet zijn om te beginnen met de creatie van een modelcollege, waar zijn critische zin met wijze matiging in positieve resultaten had kunnen worden omgezet. Niet van boven af, maar van onder op had hij moeten opbouwen en allereerst met een voorbeeld moeten tonen, hoe er gewerkt moest worden. Dan zou zijn lange leven het hem ook wel mogelijk hebben gemaakt om in Oviedo te beginnen met de verwerkelijking van een universitaire hervorming. Doch daartoe ontbrak het hem aan paedagogische wijsheid en kunst.

Doordat Feijóo zulke wegen niet betreden wilde, werden de vruchten van zijn uitsluitend critische activiteit vooral geoogst door hen, die op het einde van zijn eeuw als leiders der Verlichting optraden. Daarom ligt er veel waars in de opmerking van Alexander Baumgartner: ¹⁾ „Het op zich gerechtvaardigde streven van de geleerde Benedictijn om naast de al te uitsluitend beoefende scholastiek ook de nieuwere positivistische takken van wetenschap, vooral de historische en natuurwetenschappelijke, te doen waarderen en beoefenen werd slechts met weinig succes bekroond en hielp op slot van zaken de oppervlakkige Verlichting bevorderen, die uit Frankrijk in Spanje binnendrong.” Zodoende heeft Feijóo niet, gelijk hij toch bedoelde, de verzoening tussen geloof en weten bevorderd, doch heeft hij er tegen zijn bedoeling zelf toe bijgedragen om het Spaanse volk, dat zo lang in een hechte eenheid had geleefd, in twee kampen te verdelen, die elkaar verbitterd bestreden.

Hoe onheilspellend de innerlijke tweedracht in de Spaanse ziel reeds op het einde der achttiende eeuw begon, constateren wij met ontstellende duidelijkheid in het leven en de werken van de grote Francisco de Goya. Sinds Velasquez († 1660) en Murillo († 1682) kon Spanje niet meer op een schilder wijzen van zoveel kunnen en veelzijdige scheppingskracht. De Bourbons hadden ook wel de kunst willen bevorderen, doch zij deden dit door buitenlandse meesters aan te trekken. Terwijl in Madrid na de brand van het Alcázar in 1754 het nieuwe koninklijke paleis door Giovanni Battista Sacchetti uit Turijn

¹⁾ Wetzer - Welte, Kirchenlexicon XI², 566, in het artikel over Spaanse letterkunde en taal.

gebouwd werd in half-Italiaanse, half-Franse barokstijl, gaf men in de schilderkunst de voorkeur aan de Venetiaan Giambattista Tiepolo, die te voren met zijn barokke schilderijen de residentie in Würzburg had versierd en in 1770 in Madrid stierf. Een andere favoriet was de Duitser Mengs, die uit Rome naar Madrid was gehaald en daar, befaamd als vertegenwoordiger van het nieuwe classicisme, met eervolle opdrachten overladen werd, totdat hij in 1776 de Spaanse hoofdstad verliet en daarna in 1779 te Rome stierf. Tiepolo en Mengs waren de eerste voorbeelden van Goya. Onder hun invloed begon de jonge, in 1746 te Fuentados bij Saragossa geboren Aragonese boerenzoon te schilderen. Weldra ging hij naar eigen wegen zoeken, zoals dat te verwachten was van iemand met zijn eigenzinnig karakter, levenslang door hartstochten opgezweept. In zijn wilde jeugdijaren was hij herhaaldelijk betrokken in kloppartijen en bloedige ruzies, zodat hem de grond in Saragossa en Madrid te heet onder de voeten werd. Enige jaren verbleef hij toen in Rome, waar hij ongeveer hetzelfde leventje schijnt geleefd te hebben en ten slotte door de politie gedwongen werd om zijn biezen te pakken. In het jaar 1771 dook hij weer in Saragossa op en wist daar werk te vinden als kerkelijk schilder.

Tot het eind van zijn leven heeft hij godsdienstige onderwerpen geschilderd, doch altijd slechts bij tijden. Niet minder dan vier grote fresco-cyclussen in kerken en een vijftigtal religieuze panelen zijn van hem bekend. Men behoeft ze echter slechts met de schilderijen van Murillo te vergelijken om te zien, dat ze iedere religieuze innerlijkheid missen. Men mag in zijn Christus aan het kruis, ondergebracht in de nieuw gebouwde Madrileense kathedraal San Francisco el Grande, het menselijk gevoel prijzen, men mag ook in vele van zijn schilderijen van heiligen de voortreffelijke lichtbehandeling roemen, een dieper begrip voor de werking van het geloof op het gemoed of een innerlijke hulding van de beschavende kracht van het Christendom valt nergens te ontwaren. Veeleer worden religieuze onderwerpen meestal alleen maar volgens opdracht zuiver realistisch behandeld en konden zij juist daarom critiek uitlokken. Het kan niet geheel en al ontbroken hebben aan mensen, die hem een warmer religieus gevoel wilden bijbrengen. In het Kartuizerklooster Aula Dei bij Saragossa, voor welks kerk hij de eerste cyclus schilderde, vond hij in fray Felix Salcedo een vaderlijke vriend, die herhaaldelijk met milde gematigdheid zijn invloed op hem kon doen gelden. Blijvende resultaten kon deze Kartuizer intussen niet bereiken. Hij trachtte vooral Goya's gezinsleven een vriendelijker kleur te geven. Zijn vrouw had het naast hem niet gemakkelijk. Hij heeft haar in ieder geval in een edel portret een waardig monument gesticht. Zij baarde hem twintig kinderen, van wie slechts één zoon in leven bleef, de vreugde en trots van zijn ouderdom.

Was Goya niet door zijn geniale kunstenaarsaanleg gedreven geworden, dan had hij zich wel op het stierenvechten geworpen en had

misschien als torero in de arena het leven gelaten. Het zou beantwoord hebben aan zijn onverwoestbare lichaamskracht en aan zijn prikkelbaar karakter, dat tuk was op opwindende strijdtoneelen met ijzingwekkende afloop. In dit opzicht was hij echter ook slechts een afspiegeling van zijn tijd en van zijn volk, dat toen in zijn wilde harts-tochtelijkheid aan het stierengevecht de vormen gaf, waarin het wrede volksvermaak zich pas geheel als een schande voor een Christelijk volk ontpopte. Waar hij maar de gelegenheid kreeg, woonde de kunstenaar de stierengevechten bij; als stierenvechter wilde hij zich eens de middelen voor zijn reis naar Rome verschaffen en hij ondertekende toen zijn brieven met „Francisco de los Toros”. Bekende torero's zijn zijn vrienden. Verscheidenen hunner heeft hij met een doordringend begrip voor hun karakter geschilderd; ook zichzelf schilderde hij als torero. Ontelbare malen koos hij stieren en stierengevechten als onderwerp. Zijn beroemdste etsen heeft hij in de verzameling „Tauromaquia” bijeengebracht. Hij schiep ze pas op hogere leeftijd, tussen 1810 en 1815, niet om de bladen te verhandelen, maar waarschijnlijk alleen om zichzelf er in te verlustigen. In de etsen der „Tauromaquia” brengt hij ons een geschiedenis van het stierengevecht voor ogen om ons te laten zien, hoe in alle op elkander volgende bevolkingslagen van het Pyreneese schiereiland de geestdrift voor de stierengevechten voort heeft geleefd, van de oude Iberiërs tot de Moren en van de Moren tot de Spaanse ridders.

De stieren, op de uitgestrekte velden der hoogvlakte gefokt, moesten inderdaad sinds onheuglijke tijden de fantasie der bewoners vervuld hebben. Hen te temmen was de hoogste uiting van brute kracht en behendige tegenwoordigheid van geest. Door de stieren kregen de middeleeuwse toernooien in Spanje een speciaal aanhangsel, waarin de aristocraten hun bedrevenheid op de wapenen konden tonen. In dit kader bleven zij lange tijd, tot op het einde van de zeventiende eeuw, voortbestaan. De adellijkste heren traden met de lans gewapend als toreadores tegen de stier op. Philips V schepte daar echter niet veel smaak in. Zo werd het stierenvechten door de aristocratie opgegeven en aan mensen uit het volk overgelaten. Nu werd de strijd ook vooral te voet geleverd. Daarmee was de grondslag gelegd voor het bloedige volksvermaak, dat door professionele torero's van allerlei slag voor geld geboden werd. De vanouds strijdlustige Spanjaard kon zijn ook steeds tot wreedheid neigende vechtlust ten minste in een kijkspel bevredigen. De scherpziende predikers voor meer beschaving, die zoals Mariana in zijn tractaat „De spectaculis” herhaaldelijk deze lage kijklust bestreden hadden, moesten nu zwijgen. Het aantal arena's groeide snel aan. In 1773 waren er voor de „corrida's” nog pas vier vaste amphitheatres in heel Spanje: in Madrid, in Aranjuez, in Sevilla en in Granada. Daarna trachtte iedere grote stad haar hoofdplein geschikt te maken voor de stierengevechten, doordat voor de huizen

staketsels werden aangebracht en de balkons op de hogere verdiepingen aan de kijklustigen werden aangeboden. Voor de hartstochtelijkheid, waarmee deze sport beoefend werd, is een spreekwoord karakteristiek, dat vermeld werd over de inwoners der Baskische provincie Guipúzcoa, die bekend waren om hun vroomheid. Men zei, dat wanneer er in de hemel stierengevechten zouden zijn, alle Guipúzcoanen heilig zouden worden om ze te kunnen zien. In Madrid werden van Mei tot in de herfst iedere week stierengevechten gegeven. Wel verbood Karel IV ze in 1805, maar koning Joseph Bonaparte liet ze spoedig daarna weer toe om de volksgunst voor zich te winnen.

Tot de typische figuren uit de lagere kringen van Madrid behoorden behalve de torero's de monado's, de dom-verwaande, brutale fatten, met hun vrouwelijk pendant, de monada. Een nog lagere trap werd spoedig gekenschetst met de naam majo's en maja's, de deernen, die Goya in maar al te veel werken heeft afgebeeld, welke evenzeer door hun wulpse, prikkelende kleuren als door de haarfijne, realistische weergave van de opschik bekoorden. De vrouwelijke waardigheid zonk ontstellend diep in het land, dat er groot op ging, door zijn grote kunstenaars het thema der Immaculata in de volmaaktste schoonheid aan de katholieke wereld geboden te hebben.

Hoe kon het ook anders gaan in de tijd, dat de bedorven, afstotende koningin Maria Luise van Parma op de Spaanse troon zat, wier levensjaren (1754-1818) geheel in de tijd van Goya vielen? Goya, die in 1785 door zijn benoeming tot directeur der kunstacademie en hofschilder het goedbetaalde doel van zijn eerezucht bereikt had, schilderde de koninklijke familie in vijfenvijftig schilderijen, waarvan er twaalf Karel IV en achttien de koningin voorstellen. Zijn realisme behoefde de fotografische getrouwheid niet te temperen, waarmee hij de brutale publieke-vrouwen-figuur der koningin weergaf. Zij voelde zich in die smakeloos opgedirkte figuur ongetwijfeld heel goed weergegeven en vermoedde niet, hoe al spoedig daarna haar beeltenis, vooral op het statieportret der koninklijke familie, als die van een zigeunerin werd aangeduid en hoe haar hoofd met de borende ogen, de brede mond en de gebogen neus met dat van een roofvogel werd vergeleken.

Ofschoon Goya zijn grandioze portretteerkunst ter beschikking stelde van het hof en de hofadel, kan niet in twijfel getrokken worden, dat hij de voosheid en verdorvenheid van deze kringen doorzag. Ook een Godoy heeft hij verscheidene malen geportretteerd en het is alles behalve een blijk van karakter, zoals hij zich op overdreven wijze uiterlijk dankbaar toonde voor de gunst, die de machthebbers aan het hof hem bewezen. Doch van welk een walging de schilder zelf vervuld was over de innerlijke gesteltenis der Madrilenen, kunnen wij zien uit de tachtig technisch meesterlijke etsen, die hij onder de naam „Caprichos” bijeenbracht en van onderschriften voorzag, welke overigens meer versluieren dan verklaren. Het zijn hoogst boosaardige satiren

op het onzedelijke, weezinwekkende leven in Madrid. Geen der standen wordt ontzien, leger noch adel noch clerus. In bitse monnikstypen geselt hij vraatzucht, hebzucht en traagheid. De uitwassen van het volksgeloof leverden hem nog meer stof, die hij zich niet liet ontgaan. Doch louter als documenten van realistisch weergegeven leven mogen wij ze toch niet beschouwen. Dat bewijzen ons zijn vele werken, niet alleen onder de „Caprichos”, die zich met de heksen bezighouden. In Spanje was de waan, die aan zulke afbeeldingen het aanzijn gaf, maar heel weinig verbreid. Goya zal er, gelijk ook Goethe, alleen door zijn lectuur toe geïnspireerd zijn.

De fantasie van de kunstenaar ging zich te buiten aan de afschuwelijkmste, gruwelijkmste beelden. Zijn kunstenaarsoog, dat zo scherp en realistisch het kleinste ding zag en zich geen spanning en beweging liet ontgaan, zocht een afleiding in het innerlijke visioen van de somberste fantasieën. Als titelblad voor de „Caprichos” tekende hij zichzelf, onder het werk op zijn stoel ingeslapen, met zijn hoofd op zijn armen. Achter hem suizen nachtspoken naderbij, uilen, vleermuizen met wijd opengesperde ogen, en een kat staart hem met gespitste oren aan.

Het is jammer, dat zijn wilde fantasie hem echter alleen in de duisterste diepten voerde, niet naar lichte hoogten. Slechts zelden is hij door zijn nauwe relaties met het maatschappelijke leven en dat van het volk tot de afbeelding van enige vrolijke tonelen gebracht, zoals in het Blindemanspel en in de Meiboom.

Zijn godsdienstige voorstellingen geven er geen blijk van, dat hij zich innerlijk kon verheffen en troost kon zoeken in idealen, die van hemelse bevelen leefden. Daarvan wilde hij niets weten. Des te begeriger zoog zijn fantasie zich vol aan al het ontstellende en gruwelijke, dat hij om zich heen zag. De humor, die de Spanjaard eigen is, verloor bij hem het element van de plezierige opluchting, dat ook de niet boosaardige spot kan geven. Bij hem werd de humor een vloek, een schrikbeeld, een gruwel en een walg, alsof alleen de blik in de afgronden hem bevredigen kon. Hij wist daartoe ten volle gebruik te maken van de bloedige strijdtoneelen, die hij zag tijdens de opstand der Spanjaarden tegen de Franse heerschappij. Straatgevechten, executies, hopen lijken, mishandelingen van gevangenen voegden zich bij de spookbeelden, die hij zichzelf al schiep. Brute moordlust, sadistisch plezier in het kwellen en bestialiteit trokken hem innerlijk het meest aan, gelijk wij zien in de bladen onder de titel „Desastres de la guerra”, die tussen 1808 en 1814 ontstonden, waarbij dan nog de „Sueños” (dromen) kwamen.

De meester, die op het eind van zijn leven ook nog een der eersten was, die het met lithografieën probeerden, kon ten slotte nog enige jaren, ofschoon half blind en doof, in aangename rust en omringd door verering buiten zijn vaderland in Bordeaux doorbrengen. Daar bleek overigens van tijd tot tijd uit aanvallen van woede, hoezeer hij innerlijk

ontrederd en rusteloos bleef. Op 16 April 1828 stierf hij daar. Sinds Spanje met de Verlichting zijn innerlijk evenwicht had verloren en de hogere standen in steeds nieuwe conflicten geraakten over de leiding van het land, conflicten, die bloedig werden uitgevochten, vermocht het de gehele negentiende eeuw door zijn innerlijke rust niet te hervinden. Een somber inwendig vuur bleef de Spaanse ziel verteren, tot in onze eeuw toe. Niemand kon hier verzoening en vrede brengen. De Kerk zag zich buiten machte om te voorkomen, dat steeds bredere kringen zich van het geloof afwendden, en om de sociale tegenstellingen te overbruggen, die steeds dieper vretende haat en verbittering teweegbrachten.

Toen de Verlichting om zich heen begon te grijpen, viel ook vanzelf dat soort ijzeren band weg, waarmee Spanje zijn geloofs- en raszuiverheid langer had bewaard dan de andere landen van Europa. Bij het begin der achttiende eeuw oefende de inquisitie nog een gevreesde macht uit en tot haar eerste opheffing in 1808 vonden nog vele processen plaats. Niet weinige veroordelingen tot verbranding werden daadwerkelijk uitgevoerd, naar schatting tegen de honderd. Doch in de loop van de tijd kwam de inquisitierechtbank in discrediet. De rechters moesten steeds de koning naar de ogen zien, die de door hem benoemde grootinquisiteur ook wel eens afzette.¹⁾ Op die wijze moest ook de inquisitie rekening houden met de politieke richting aan het hof en toen daar verlichte ministers de toon gingen aangeven, was haar tijd voorbij. Overigens hadden de processen betrekking op zeer uiteenlopende misdrijven, want behalve met valse leerstellingen, ketterijen, ongeloof en bijgeloof hield de rechtbank der inquisitie zich ook bezig met allerlei soorten van zedeloosheid en schaamteloosheid, met bigamie, godslastering en vervalsingen. Onder het bijgeloof vielen ook daden van toverij. Zoals ook elders werden hiervan vooral vrouwen beschuldigd, wie men graag verdragen met de duivel toedichtte. Hoewel de inquisitie de mogelijkheid daarvan niet uitsloot, schijnen toch de veroordelingen in zulke gevallen minder talrijk geweest te zijn dan ze toen in heksenprocessen in Duitsland nog waren. Zeer scherp bleef de Spaanse inquisitie echter tegenover Joodse schijn-Christenen. Ook de vrijmetselaars werden streng achternagezeten en aangiften over hen werden terstond geaccepteerd.²⁾ Ten slotte waakte zij ook over de import van verlichte literatuur, toen deze vooral uit Frankrijk het land begon binnen te dringen. Aan de grens werden boeken-zendingen opengemaakt en geschreven papieren doorzocht; binnenslands werd er in boekwinkels en bij particulieren onderzoek ingesteld naar allerlei slechte boeken. Vele verboden trachtten paal en perk te

¹⁾ Vgl. G. Desdèvises du Dezert, Notes sur l'inquisition espagnole au XVIII^e s. *Revue hisp.* VI (1899), blz. 447-506. — Zie ook boven hoofdstuk I, blz. 26v.

²⁾ Zie boven hoofdstuk II, blz. 94.

stellen aan hun verbreiding. De lezers werden bedreigd met excommunicatie en geldstraffen.

De laatste executie vond in 1781 te Sevilla plaats. Het slachtoffer was een heks, zoals ons Juan Antonio Llorente, de geschiedschrijver der inquisitie, bericht. Aan Llorente kunnen wij duidelijk zien, hoe de inquisitie als staatsinstelling in de tijd van minister Floridablanca ten slotte ook in de ban der Verlichting geraakte. Nadat hij in 1779 priester was gewijd, werd Llorente in 1789 door de grootinquisiteur Augustin Rubin de Cevallos, bisschop van Irun, tot secretaris-generaal van het inquisitie-tribunaal te Madrid benoemd. Dit ambt bleef hij vervullen tot hij in 1791 uit de hoofdstad werd verbannen. Doch de verlichte grootinquisiteur Manuel Abad y la Sierra riep hem in 1793 weer terug. Met hem en minister Jovellanos werkte hij aan een hervorming van Spanje en de katholieke Kerk, voor welke hij de Anglicaanse kerk als voorbeeld nam. Ten slotte werd hij toch door de inquisitie, die hij ook hervormen wilde, afgezet en tot één maand opsluiting in een klooster veroordeeld. Nadat de inquisitie door Napoleon bij zijn intocht in Madrid was opgeheven (decreet van 4 December 1808) en de religieuze orden onderdrukt werden, kreeg Llorente nog onder Godoy een nieuwe werkkring, die hem niet bepaald tot eer strekte. De aansluiting bij de door Napoleon op de troon gezette koning Joseph Bonaparte bezorgde hem in 1814 een verbanning uit Spanje wegens hoogverraad. In Parijs schreef hij toen, gebruik makend van de vele akten van de inquisitie, die hij uit Spanje had meegenomen, zijn „Histoire critique de l'Inquisition en Espagne" (vier delen, Parijs 1817-18). Hoe waardevol de akten ook waren, die hij alleen benutten kon, hij gaf er toch blijk van, de geschiedenis der inquisitie, en ook de oude tradities van Spanje, allesbehalve onpartijdig te behandelen. Hoezeer hij zich van de Kerk verwijderd had en met welke bittere haat hij het pausdom bestreed toonden nog meer zijn „Portraits politiques des papes" (twee delen, Parijs 1822). Llorente deed de geschiedenis geweld aan. Als Spanjaard had hij wel de laatste moeten zijn om de kruistochten voor te stellen als iets dat afbreuk aan het Christendom deed. Aan de kruistochten en vooral aan de middeleeuwse pausen had het Pyreneese schiereiland het immers te danken, dat het aan de Islam was ontrukkt en weer opgenomen was in de gemeenschap der Christelijke volkeren. Uitvoerig schilderde Llorente de geschiedenis van een pausin Johanna, waarvan de gereformeerde kerkhistoricus David Blondel (Amsterdam 1647) reeds lang had bewezen, dat zij in het rijk der fabelen behoorde. Gregorius VII werd op lage wijze beschimpt doordat zijn betrekkingen met Mathilde van Canossa als een concubinaat werden aangeduid. Nadat aan Llorente door de bisschoppelijke autoriteiten in Parijs reeds eerder het mislezen en biechthoren verboden was, werd hij in 1822 wegens zijn boek over de pausen door de Franse regering uitgewezen.

Met het werk van Llorente leefde vooral in Spanje de strijd over de beoordeling der Spaanse inquisitie voort. Het ontbrak evenmin aan pogingen om haar weer te doen herleven als aan lieden, die een dergelijke herleving trachtten te rechtvaardigen. Tegen deze voorstanders keerden zich degenen die haar principieel veroordeelden en brandmerkten als een wreed en absurd instituut. In 1814 stelde Ferdinand VII haar weer in en deze instelling werd door Pius VII in 1816 bekrachtigd, onder voorwaarde, dat de foltering zou worden afgeschaft, en met aanbrenging van verschillende verzachtingen. Toen in 1820 de liberalen weer aan de macht kwamen, werd ze opgeheven. Het Madrileense volk deed een stormaanval op de gebouwen, vernielde de inventaris en de akten en brak de gevangenissen der inquisitie open. Nadat in 1823 Ferdinand VII door Franse troepen in naam van de Heilige Alliantie weer in Madrid hersteld was, wilde hij de inquisitie opnieuw instellen, maar liet zich weerhouden door de vrees, aan de machten, die hem steunden, te mishagen. Dit had weer ten gevolge, dat in 1827 de ultraroyalisten in Catalonië tegen hem opstonden onder de leuze „Leve de inquisitie”. De definitieve afschaffing had pas in 1834 door Maria Christina plaats.

Als men de gehele ontwikkeling der Spaanse natie overschouwt, kan men het best begrijpen, dat er zo taai aan de inquisitie werd vastgehouden. Geen West-Europees volk heeft van meet af aan zulke diepe innerlijke tegenstellingen te overwinnen gehad als het Spaanse. Deze tegenstellingen vonden hun verklaring in de aard van het land, waarover nog de hete lucht van Afrika waait en welks bewoners in hun harde taaiheid en hun neiging tot bloedvergieten wel iets van hun verre Iberische voorvaderen geërfd hebben. Tegen de Joden begon al in de tijd der Westgoten een scherpe wetgeving. Daarbij kwam na de inval der Arabieren de onderdrukking door de Moren, die tegenstellingen in ras en godsdienst teweegbracht, welke alleen door een strijd op leven en dood weggenomen konden worden. Om de in verbitterde strijd bevochten eenheid te beveiligen werd toen de inquisitie ingesteld. Zij gold als de doeltreffendste maatregel om de nationale aard en eenheid te handhaven. Sinds de zestiende eeuw gold het als een verloochening van de natie, aan haar te tornen. Nog in onze dagen ziet men een innerlijk verband tussen de gouden eeuw van Spanje en de scherpe discipline der inquisitie, die Spanje behoedde voor de godsdienstoorlogen der andere landen. Er is veel te zeggen voor de mening, dat alleen de scherpe tucht der inquisitie bij machte is geweest om de ontembare Spanjaard te beteugelen en hem tot orde, arbeid en gehoorzaamheid op te voeden.¹⁾ Men zou er nog aan toe kunnen voegen, dat zij vooral noodzakelijk was om de bewoners van dit land voor onderlinge uitmoording te behoeden.

¹⁾ Revue hispanique VI (1899), blz. 417.

Toen in de achttiende eeuw door de Franse Verlichting, het Jansenisme en de vrijmetselarij opnieuw vreemde elementen in de Spaanse ziel wilden binnendringen, was de staatskerk ook onverwijld bereid zich daartegen krachtdadig te verzetten. Indien zich daarbij de inquisitie niet zo actief toonde als vroeger, werd dat vooral veroorzaakt door het gekuip en de partijtegenstellingen aan het hof in Madrid.

Doordat echter de inquisitie in haar taak te kort schoot, was de laatste dam tegen bloedige binnenlandse twisten weggenomen. Een verzoening in de geestelijke strijd was in het negentiende-eeuwse Spanje nooit mogelijk. De tegenstellingen in de wereldbeschouwing werden niet alleen principieel scherper, maar zij leidden ook tot de bloedigste worstelingen, die tot in onze tijd geduurd hebben. De Spaanse trots droeg daar het zijne toe bij. Illusionisme en realisme, ontgoocheling (*desengaño*) en taai optimisme, ascese en frivole levensgenieting, diepe mystiek en brutale haat tegen het geloof, ongebreidelde hybris van het individu en de edelste opoffering van vrome zielen worstelen in de Spaanse ziel met elkander, tot onze tijd toe. Wij hopen, dat na de laatste, verschrikkelijke burgeroorlog eindelijk de tegenstellingen tot hun verzoening mogen geraken in een sociale vrede, waarvoor Spanje zo weinig begrip had! Indien het Spaanse volk bij zijn overgeërfdde militaire deugden ook nog in al zijn geledingen sociale zin en hulpvaardigheid wil leren, is dat de beste wijze om zo spoedig mogelijk gezond te worden.

De beste leiding kan het land hierbij vinden in zijn traditionele geloofsleven. Welke krachten daarin sluimeren, heeft ons kort geleden het martelaarschap van tienduizenden bewezen, die voor hun geloof het leven lieten. Een volk, dat met zoveel martelaarsbloed overstroomd is, moet daarin weer de kracht kunnen vinden om zich te verjongen.

Nog eerder dan Spanje moest echter Frankrijk beginnen om met bloed te betalen voor de overwinning der Verlichting. Dat gebeurde in de grote Franse revolutie.

Zevende Hoofdstuk

De breuk tussen Kerk en beschaving in de Franse revolutie

Op het einde van het „ancien régime” bood de Kerk in Frankrijk uiterlijk nog een imposant beeld als speciaal georganiseerde stand met een groot aantal leden, rijk bezit en grote privileges. Zij telde ongeveer 120 000 kerkelijke personen, 130 bisschoppen, 60 à 70 000 wereldgeestelijken, bovendien 20 à 25 000 mannelijke en 35 000 vrouwelijke religieuzen.

Voor benoemingen tot de hogere kerkelijke posten gold tot aan de revolutie het concordaat, dat koning Frans I in 1516 te Bologna met paus Leo X had gesloten. Op grond van dit concordaat beschikte de koning over de vergeving der bisdommen en benoemde hij de bestuurders van de meeste oude kloosters. De bisdommen waren voorbehouden aan de hoge adel. Onder Lodewijk XIV werden bij tijd en wijle nog wel eens bisschoppen uit het personeel van de koning genomen, doch tijdens Lodewijk XV en XVI verdwenen dergelijke uitzonderingen geheel. In 1789 was er onder de honderddertig bisschoppen niemand uit de burgerlijke stand (roturier). Bepaalde bisdommen schenen voorbehouden te zijn voor bepaalde aanzienlijke families. In het bisdom Straatsburg volgden vier kardinalen, uit de vorstelijke familie de Rohan, elkaar als vorstbisschoppen op. Richelieu had bijzondere waarde aan de benoeming van adellijke personen op hoge kerkelijke posten gehecht, omdat hij meende, dat ze beter wisten te regeren en te bevelen dan de geleerden en vooral gesteld waren op eer en roem. Daardoor stonden de adellijken er echter ook lichter aan bloot om in hofintriges verwickeld te geraken, en werden zij er door de koning, die zich gaarne omgeven zag door de rode en paarse gewaden der kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders, vaak toe gebracht om niet in hun diocesen te resideren. Er waren er echter ook, bij wie hun geestelijke taak op de voorgrond stond. Zij werden evangelische bisschoppen genoemd, of sacramenten-uitdelende bisschoppen, tegenover wie men de bestuursbisschoppen stelde, die als provinciebesturende bisschoppen werden gekenschetst. Het lag helemaal in de lijn van de staatskerk, wanneer de bisschoppen zich interesseerden voor het staatsbestuur en zich daarin lieten betrekken. Zij leidden de provinciale stenden en velen hunner deden nieuwe gebouwen verrijzen of verbeterden het verkeerswezen. De aartsbisschop van Aix,

Boisgelin, legde evenals die van Toulouse, Loménie de Brienne, een kanaal aan en wilde nog in de eerste tijd der revolutie meewerken aan hervormingen tot vooruitgang der mensen, totdat hij dit moest opgeven. Hoe moeilijk het de bisschoppen gemaakt werd, die het oude kerkelijke gezag in verbinding met Rome trachtten te handhaven, toonde het voorbeeld van de aartsbisschop van Parijs, Christophe de Beaumont, die vijfendertig jaar lang (1746-81) in ononderbroken plichtsbetrachting tegen parlement, Jansenisten en encyclopedisten optrad en op grond daarvan de Franse Athanasius genoemd werd. Zijn herderlijke brief over de autoriteit der Kerk (1756) was door de beul verbrand.

Het grootste gevaar voor de hoog-adellijke bisschoppen bleef steeds de aantrekking, die het hof op hen uitoefende. Daar zij meestal ver van hun diocesen leefden, lieten ze deze door verscheidene vicarissen-generaal besturen. De post van vicaris-generaal, die meestal bezet werd door een doctor in de theologie, was zeer gezocht als een trap om hogerop te komen.

Voor de vorming en opvoeding der geestelijken werd niet slecht gezorgd door de vele seminaries, die in de zeventiende eeuw door de nieuwe congregaties waren gesticht. De grootste verdiensten verwierf zich de wereldgeestelijkencongregatie, die in 1642 bij de Parijse parochie van Saint-Sulpice was gesticht. Op het einde der achttiende eeuw leidde zij dertig seminaries. Vele latere bisschoppen ontvingen daar hun vorming. In het algemeen wordt de theologische vorming der bisschoppen hoog aangeslagen. Hoewel geen hunner zich als schrijver zo onderscheidde als Bossuet en Fénelon onder Lodewijk XIV, waren er onder hen toch niet weinigen, die theologische en ascetische werken op hun naam hadden staan, welke zowel door inhoud als vorm indruk maakten. Onder de voortreffelijksten noemen wij de bisschop van Langres, César Guillaume de la Luzerne, die als een der eerste Franse apologeten geroemd wordt. Zijn voornaamste werken waren de „Instruction pastorale sur l'excellence de la religion" (1786) en de „Considérations sur divers points de la religion" (vijf delen, Venetië 1799). Na de revolutie schreef hij nog verscheidene werken.

Ofschoon de Kerk het voortschrijden der Verlichting onder de hogere standen niet vermocht tegen te houden, werkte zij toch met succes voor het behoud van het oude geloof onder het volk, vooral door katechismusonderricht. Veel steun vonden de bisschoppen daarin bij volksmissionarissen. Het grootste succes had Jacques Bridaine, die in 1725 als diaken met zijn activiteit als predikant begon en in 1767 tijdens zijn tweehonderdzesenvijftigste missie stierf. Bridaine, die als de „landelijke Bossuet" geprezen werd, was geen man van kunstmatige welsprekendheid, maar een vurig improvisator, die wist, waar hij het hart van het volk kon treffen, dat in de godsdienst nog de bron zag van alles wat goed en edel was. Bij iedere missie organiseerde hij met de

pastoor en enige te goeder naam bekende parochianen een soort vredesrechtbank om veten te beslechten. Waar hij als predikant kwam, werd gestolen goed in grote hoeveelheid teruggegeven. Men kan het hem daarom niet al te kwalijk nemen, dat hij bij tijd en wijle ook nog wel drastische vreemdsoortigheden ten beste gaf in de trant van laat-middeleeuwse boetpredikers, fluit speelde op de kansel of zijn hoorders een skelet vertoonde.

De bisschoppen waren allen gelovige mensen, op enige zeldzame uitzonderingen na. De bekendste onder deze laatsten, die in deze tijd de ergste steen des aanstoots voor de Franse Kerk was, was Charles Maurice de Talleyrand-Périgord. Daar hij hinkte, was hij, de zoon van een luitenant-generaal, voor de geestelijke stand bestemd. Zonder enige roeping te hebben liet hij zich in het seminarie van Saint-Sulpice tot het priesterschap opleiden. Gelijk hij in zijn *memoires* mededeelt, had hij in die tijd reeds een *maitresse*. Als agent-generaal van de Franse clerus toonde hij zijn ongemene talenten en werd bij de koning voorgedragen voor een bisdom. Lodewijk XVI, die van Talleyrand's slechte levenswandel wist, aarzelde lange tijd met de benoeming, doch gaf ten slotte toe aan de dringende verzoeken van Talleyrand's oude vader. Zo werd hij in 1788 bisschop van Autun, maar toen hij zijn eerste pontificale mis opdroeg, waren de vrome gelovigen met ontsteltenis geslagen door zijn optreden. Daarna speelde hij een rol in de politiek en kreeg het voor elkaar, door alle fasen der revolutie heen het hoofd boven water te houden, Napoleon als diplomaat zonder scrupules te dienen en op het congres van Wenen aan het overwonnen Frankrijk snel weer een belangrijke politieke positie te verschaffen. Talleyrand was zijn hele leven lang een bewonderaar van Voltaire.

Naast hem wordt ook nog Loménie de Brienne tot de uitzonderingen gerekend. Het is echter mogelijk, dat deze te hard beoordeeld wordt. Voor dit ongunstig oordeel beroept men er zich vooral op, dat de koning in 1787, toen hij hem werd voorgedragen voor een benoeming tot aartsbisschop van Parijs, dit van de hand wees met de opmerking, dat daarvoor toch iemand nodig was, die ten minste nog aan God geloofde. Zijn relaties met de „philosofen” waren wel de voornaamste aanleiding tot dit afwijzend oordeel. Voltaire had hem in een brief van 1770 het getuigschrift gegeven, dat hij door d'Alembert zeer goed was afgericht. Zijn gedragingen als voorzitter van de commissie voor de hervorming der religieuze orden (1766-80), die geheel in de geest der Verlichting werkte, schenen dit oordeel te bevestigen. Als bisschop, eerst van Condom, daarna vooral van Toulouse (sinds 1763), spreidde hij veel praal en pronk ten toon, maar toonde hij ook schitterende gaven als bestuurder. Hij liet het naar hem genoemde kanaal aanleggen, dat de Garonne met het Canal du Midi verbond, stichtte katoenfabrieken en bibliotheken, doteerde het hospitaal van Toulouse en liet er zich door hygiënische overwegingen toe brengen

om het begraven in de kerken af te schaffen en de kerkhoven naar buiten de steden te verleggen. Ook heeft hij synoden georganiseerd en de godsdienstige conferenties weer ingevoerd. Hij was een verlichte bisschop in de trant van Joseph II, die op zijn reis in Zuid-Frankrijk in 1777 ook kennis met hem maakte en bewondering voor hem had. Toen liet hij zich door zijn eerzucht verleiden om zich het ministerie van financiën te laten toevertrouwen. Hij gebruikte zijn macht om de foltering af te schaffen en aan de protestanten zekere burgerlijke rechten toe te staan, doch als minister van financiën mislukte hij jammerlijk. Bij zijn ontslag wist hij zich als troost het rijkste bisdom, Sens, te laten geven, benevens twee abdijen; bovendien kreeg hij er de koning toe hem in 1788 de kardinaalshoed te bezorgen. Toen hij door zijn eed op de civiele constitutie er vele geestelijken toe gebracht had zijn voorbeeld te volgen, werd hij niet alleen door de royalisten heftig veroordeeld en als „Cardinal l'Ignominie” gehoond, maar ook door Pius VI uit al zijn geestelijke waardigheden ontzet. De revolutionairen dreven hem ten slotte hoe langer hoe meer in het nauw. Als president van de Jacobijnenclub in Sens moest hij zich tooien met de rode muts, die hij zich in zijn kardinaalshoed liet naaien. Voor een tweede gevangenschap werd hij alleen gespaard door een plotselinge dood (1794).¹⁾

De lagere geestelijkheid bestond in 1789 uit rond tachtigduizend pastoors en kapelaans. Niet weinige parochies behoorden aan religieuze orden, welke dan een seculiere geestelijke aanstelden, die echter als „vicaire” slechts de „portio congrua” kreeg. Anders was de „vicaire”, de kapelaan, degene die de pastoor ter zijde stond. Van de pastoors in de stad eiste men in de regel, dat zij een graad in de theologie hadden behaald. De pastoors op het platteland, wier intellectueel en geestelijk niveau ook door de priesterseminaries sinds het einde der zeventiende eeuw gestegen was, genoten veelal een welverdiend aanzien, al was het alleen maar, omdat de meeste plattelandsmensen nog niet konden lezen en schrijven. Zij hielden de registers van de burgerlijke stand bij, stonden aan het hoofd van alle organisaties, vooral van die op het gebied der weldadigheid, gaven zelf vele aalmoezen, wijdden zich aan allerlei sociaal werk en bevorderden vrede, verzoening en onderling begrip. Indien de bisschop het niet aan de nodige aanmoediging liet ontbreken door buiten zijn diocees te vertoeven, kon hij vertrouwen op de nuttige activiteit der pastoors, die overigens door hun verschillende inkomsten met vele, zich ophopende moeilijkheden te kampen hadden.

In het algemeen waren de economische verhoudingen in Frankrijk niet gunstig voor de geestelijkheid. Ook hier was het bezit der Kerk

¹⁾ Zie het artikel 2 Brienne van C. Laplatte in de Dictionn. d'hist. et de géographie ecclésiast. X, blz. 693vv.

groot, doch ongelijk verdeeld. De geestelijkheid was de rijkste stand in de staat. Deze rijkdom vloeide echter vooral de hogere kerkelijke waardigheidsbekleders toe. Daarom trachtte de adel deze ambten te verkrijgen en verdrong hij zich aan het hof, waar de goede inkomsten werden verdeeld. De schattingen van het bezit der Kerk in Frankrijk lopen uiteen van de helft tot het derde deel van het land; zodoende schommelen ook de meningen over haar inkomsten tussen honderdtwintig en tweehonderdtwintig millioen. Bij het bezit voegden zich de tienden voor de Kerk, die in natura door de bevolking van het land moesten worden opgebracht. Van de andere kant waren echter de Kerk ook vele lasten opgelegd. De clerus moest aan de koning op zijn algemene vergaderingen in de vorm van de „don gratuit” grote sommen opbrengen, naar schatting van tien tot veertig millioen per jaar. Verder moest hij de kerkgebouwen onderhouden en vele indirecte belastingen dragen, de oude „aides” en ook de zoutbelasting (gabelle). Ten slotte had hij te zorgen voor het onderhoud van hospitalen, liefdadige instellingen en scholen.

De pastoors van het platteland, voortgekomen uit de lagere bourgeoisie of uit pachtersfamilies, hadden in het algemeen weinig de invloed ondergaan van de nieuwe, antigodsdienstige denkbeelden. Toch waren er ook onder hen, die ingetekend hadden op de „Encyclopédie”. In de Périgord telde men — hetgeen overigens een uitzondering was — op de veertig abonné's vierentwintig pastoors. Sommigen waren niet onberoerd gebleven door de vage dweperijen van Rousseau en niet allen werkten opgewekt en met goede moed. Nog meer waren er, die verbitterd waren door de conflicten om hun inkomsten.

Veel sterker deed de tijdgeest zijn invloed gelden op de clerus in de steden, op de kanunniken aan kathedralen en kapittelkerken en op hun kapelaans. Zij lazen veel, wilden contact met het literaire leven houden en zich verder ontwikkelen. Velen hunner hadden relaties met de „philosofen”. Daar het door de overheid beschermde godsdienstige leven uiterlijk bloeide, zag men in de steden de dreigende gevaren over het hoofd. Ook in de vrijmetselaarsloges, die onder onschuldige namen als „Sincérité”, „Parfaite union” of „Parfaite amitié” thans in vrijwel alle steden gevonden werden, kwamen wel hier en daar priesters voor. Zij zullen zich er wel mee verontschuldigd hebben, dat daar niet **over** godsdienst werd gesproken, maar alleen tegen het bijgeloof werd geageerd. Velen meenden, dat na het overlijden van de grote vijanden van het kerkelijk geloof, Voltaire en Rousseau (1778), d'Alembert (1783) en Diderot (1784), de grote stormloop tegen het Christendom wel zou wegebben. Daardoor lieten zij in het laatste uur de voorbereiding achterwege tot een georganiseerd geestelijk verweer, dat dringend nodig was geweest.

Hoe stond het met de kloosters, die door de „philosofen” reeds

zo lang verwenst waren, ofschoon de meesten van hen in kloosterscholen hun opleiding hadden genoten? Tussen 1760 en 1770 (na de verdrijving der Jezuïeten) waren er in Frankrijk zevenhonderdvijfenvijftig abdijen voor mannen, die vooral in het noorden en het oosten lagen. Enkele daarvan waren zeer rijk, doch vele hadden slechts een matig bezit of waren bepaald arm. Talrijk waren de kloosters, die hun rijkdom niet zelf genoten, omdat die door de koning als commende aan prins of hoge prelaten verleend was. Zulke kloosters waren er zeshonderdvijfentwintig. Zij hadden geen abt, maar in zijn plaats stond er een prior aan het hoofd. Meestal waren dan de inkomsten in drieën verdeeld: een deel voor de commendataire abt, een deel voor de monniken en een deel voor het onderhoud van de gebouwen en voor liefdadigheid. De kloostertucht was, hoewel niet helemaal verdwenen, toch wel zeer verslapt. De grote kloosters was het minder om de innerlijke geest dan om de uiterlijke glans te doen, hetgeen bleek uit een ten dele onzinnige bouwijver. De hele tijdgeest was voor het nastreven van godsdienstige idealen zo ongunstig als hij maar zijn kon. Van buiten kwam geen enkele prikkel tot grotere ijver; vrijwel het enige wat men ondervond was verachting en laster. Als er enige belangstelling getoond werd, was die louter egoïstisch. De hogere standen waren er op uit, zich commenden te verwerven, de lagere, hun zonen in de kloosters een bestaan te verzekeren, dat in de wereld niet zo gemakkelijk voor hen te vinden was.

Het verflauwen van de vurigheid in de religieuze orden bleek al hieruit, dat in veel kloosters maar weinig monniken, soms nauwelijks tien, meer waren. Het vasthouden aan de uiterlijke glans en de voortzetting van een niet gering aantal kloosterambten gaven weer aan arme pastoors vele redenen tot critiek, vooral aan hen, die van het klooster afhankelijk waren. Op die manier was er niemand bijzonder geïnteresseerd bij het voortbestaan van dergelijke kloosters. Al te vaak stelde men er zich in de kloosters mee tevreden oude tradities niet te laten afsterven. Dat was echter niet voldoende. Een geest van hervorming had moeten waaien en nieuwe levenskrachten moeten wekken. Daar deze hervorming echter niet van binnen uit kwam, werd er van buiten af een aan de kloosters opgelegd, die nog verstikte wat er aan innerlijke geest was overgebleven. Door een koninklijk schrijven van 1768, dat geïnspireerd was door de aartsbisschop van Toulouse, Loménie de Brienne, werd een reformcommissie in het leven geroepen, waarin de orden geen vertegenwoordiger hadden. Deze commissie zou wel in contact treden met de paus, doch deed dit niet. Het resultaat was hetzelfde als dat van de gelijktijdige kloosterhervorming in Venetië.¹⁾ Het contact van de orden met de andere landen werd verbroken, de toevoer van vers bloed van buiten verhinderd. Vele kloosters werden

¹⁾ Zie hoofdstuk I, blz. 55.

zonder meer opgeheven, omdat ze geen reden van bestaan meer hadden. Mannenkloosters, die buiten een congregatie stonden, mochten alleen blijven bestaan, wanneer zij minstens acht leden telden. Voor kloosters, die tot een congregatie behoorden, werd dit getal op vijftien gesteld. Van dezelfde orde mocht in één stad nog slechts één klooster blijven voortbestaan, in Parijs twee. Daardoor liep het aantal kloosters snel terug. Men heeft uitgerekend, dat in de twintig jaren tussen 1770 en 1790 het aantal monniken met tienduizend is verminderd. De mening was zeer verbreid, dat kloosters onnutte dingen waren, en toen de revolutie de kloosters geheel ophief, had zij gemakkelijk spel.

Van de 35 000 nonnen, die men in Frankrijk telde, hoorden er 3000 in de 253 oude abdijen en kanonikessenstiften. Van de overige 32 000 wijdden er zich 13 à 14 000 aan het onderwijs. Het talrijkst waren de Ursulinen. Onder hen heerste een frisse geest, die alle lagen der bevolking zonder onderscheid ten goede kwam. Ook in enige oude contemplatieve vrouwenkloosters van Dominicanessen en Cisterciënserinnen werd onderwijs gegeven. Ten slotte bestonden er nog vele locale genootschappen van zusters. Zij allen beoefenden op grandioze wijze de liefdadigheid, die vooral de moederloze kinderen gold en vervolgens de zieken. Zij vroegen niets voor zichzelf en wilden alleen maar geven en leed verzachten. Om de wereld bekreunden zij zich niet. Toen hun bij het begin der revolutie werd gevraagd, welk doel hun huizen nastreefden, antwoordden zij: „Prier Dieu.” Het gebed adelde al hun doen. Niet weinigen onder hen wilden door hun offeringen ook voor anderen boete doen. De kloosters in de steden waren alle arm en de zusters waren om hun armoede, hun bescheidenheid en nederigheid zeer bemind bij het eenvoudige volk. Pierre de la Gorce, die over dit offerleven der Franse zusters enige der schoonste bladzijden heeft geschreven, welke wij hier gevolgd hebben, heeft zeker terecht opgemerkt: „Op het einde der achttiende eeuw heeft, ondanks enkele heerlijke resten van deugden, onder de Christenen in Frankrijk alles zijn kracht verloren en verscheidenen juichen reeds over de vernietiging van het Christendom. Doch degenen, die met hun helderziende haat of met hun geniaal scherpe blik tot de diepste en verborgenste krachtbronnen der Kerk doordringen, zij geloven niet, en kunnen niet geloven, dat ze gezegevierd hebben.” ¹⁾ Frankrijk, dat zich in de vijftiende eeuw door een maagd van Orléans bevrijd zag van de vreemde heerschappij, mag wel zeggen, dat zijn religieuzen vooral het geholpen hebben om de antikerkelijke geest der revolutie te overwinnen. Bij hen lichtte weer het zuiverst de oorspronkelijke kracht op van het Christelijke leven.

Hoe het kloosterideaal ook nog in zijn slechtste tijd door maagdelijke harten kon worden beleefd, kunnen wij uit twee voorbeelden zien.

¹⁾ Pierre de la Gorce, *Hist. religieuse de la Révolution française* I⁷, blz. 82.

De dochter van Lodewijk XV, Madame Louise, trad in 1770 als eenvoudige ordezuster bij de Carmelitessen van Saint-Denis in. Als boete voor het zondige leven van haar vader wilde zij het strenge leven der Carmelitessen op zich nemen. In tegenwoordigheid van vierentwintig bisschoppen, van de nuntius en het gehele hof werd zij plechtig ingekleed. Wel werd er haar een verwijt van gemaakt, dat zij zich daarna voor verschillende kerkelijke doeleinden als koninklijke priorin liet gebruiken. Doch op dergelijke beschuldigingen kon zij zeker oprecht en gelaten antwoorden: „De wereld veracht mij en ik de wereld; we zijn het dus eens.” Zij mocht nog voor de revolutie, in 1787, in haar klooster sterven.

Nog aantrekkelijker doen ons de stille toebereidselen tot een nieuwe congregatie aan, die in het begin der revolutie vallen. Wij bedoelen de congregatie, die zich thans die van de zusters van Maria Presentatie noemt. Zij was uitgegaan van een Iers meisje uit Cork, Nano Nagle, dat in Frankrijk was opgevoed. Toen zij in Parijs van een bal naar huis terugkeerde, werd zij diep getroffen door de aanblik van vrome arbeiders, die in de kou voor de nog gesloten kerkdeuren wachtten op het ogenblik, dat ze geopend zouden worden. Zij besloot de wereld vaarwel te zeggen, liet zich in Frankrijk voor het kloosterleven opleiden, bracht Ursulinen uit Parijs naar Cork en stichtte daar in 1775 een eigen congregatie van het Heilig Hart, die sinds 1791 die van Maria Presentatie heet. Deze „Presentation nuns” wijden zich aan het onderwijs aan meisjes en doen voortreffelijk werk, vooral in Ierland, de Verenigde Staten, India en Australië.

Doch de historicus mag zijn ogen niet sluiten voor de keerzijde, die toen het scherpst in het oog sprong.

Er waren er velen, die alleen uiterlijk door het geestelijk gewaad, dat ook zij droegen, met de clerus verbonden waren, abbé's zonder meer geheten, een naam die op alle wereldgeestelijken overging, ook op hen die het nog pas wilden worden. Hoe de eerwaardige oude titel van het hoofd van een klooster zo in betekenis vervaagd was, kan men begrijpen uit de eerste tijd van de door het concordaat van Bologna (1516) geschapen staatskerk. De kroon, die door dit concordaat het recht had gekregen om wereldgeestelijken als commendataire abten te benoemen en hun inkomsten uit de kloosters te verschaffen, kon weldra niet alle liefhebbers meer bevredigen. In de hoop, iets van de kerkelijke beneficiën deelachtig te worden, ontvingen dergelijke sollicitanten de tonsuur, droegen het geestelijk gewaad en probeerden als gouverneurs, leraren of schrijvers voorlopig onder dak te komen. Zij vormden een bonte groep vogels van diverse pluimage aan het hof en in de salons, een groep, waarvan velen min of meer tot de aanhang der vrijdenkers behoorden. Men vond ze in de achttiende eeuw overal, meestal op plaatsen, waar dragers van het geestelijk gewaad niet behoorden te zijn, in gezelschap ook van allerlei ontspoorde geestelijken.

Behalve degenen, die werkelijk de inkomsten van een abdij als commende genoten, onderscheidde men in hun kring de „abbé en herbe”, de zoon van een aanzienlijke familie, die van zijn geboorte af voor een abdij bestemd was en met „Monsieur l'abbé” werd aangesproken, en de „abbé déclassé”, de monnik, die uit zijn klooster was weggelopen, of de kanunnik, die zijn kapittel had verlaten, of de pastoor, die zijn parochie er aan gegeven had. In de tijd der Verlichting was immers voor zo menig een zijn priesterschap een last geworden. Hierbij kwam nog de grote schare der „abbés faméliques”, die honger lijdend hun leven lang naar een „Abbaye de Sainte Espérance” uitzagen, gretig alle andere dingen aanvaardden waarmee zij hun onderhoud konden verdienen, en daarvoor dan graag het geestelijke kleed benutten, dat overal een introductie was. Zij werden gewoonlijk als „petit abbé” of „petit collet” (befje) aangeduid. Het zijn vooral deze lieden, die, ofschoon ze meestal helemaal niet tot de clerus behoorden, aan het geestelijk gewaad toen de grootste oneer hebben aangedaan.

Wanneer wij de bekendste vertegenwoordiger van dit type eens nader bezien, hebben we tegelijk een aanleiding om de omstandigheden te beschouwen, waaronder met mokerslagen gehamerd werd om de zo hechte organisatie van de geestelijke stand in Frankrijk uiteen te slaan. De abbé Emmanuel Joseph Siéyès had wel in Saint-Sulpice een opleiding voor het priesterschap ontvangen, doch van een innerlijke roeping was bij hem geen sprake. Niettemin ontving hij in 1773 de priesterwijding en had het geluk om met zevenentwintig jaar een canonicat in Bretagne te verkrijgen. Kort daarop verschaften zijn talenten hem ook nog de post van vicaris-generaal in Chartres. Als raadslid in de opperste kamer van de Franse clergé en lid van de provinciale vergadering in Orléans ging hij, toen de troebelen over de vertegenwoordiging van de natie uitbraken, de luidspreker van Frankrijk worden. Dat gebeurde door het pamflet, dat hij in 1789 liet verschijnen en dat de vraag stelde „Qu'est-ce que le tiers état?” — „Wat is de derde stand?” Zij werd kort en bondig beantwoord met het enkele woord „alles”. Een tweede vraag: „Wat is hij tot nu toe geweest?” werd beantwoord met het woord „niets”. Op de derde vraag: „Wat vraagt hij?” luidde het antwoord: „Iets te worden.” Hiermee waren de rijke, geprivilegieerde standen in de beklagdenbank gezet, zowel de geestelijkheid als de adel. Met het fascinerende program van de gelijkheid ging Siéyès beide te lijf.

Niet alleen werden adel en clergé gezamenlijk ten overstaan van de natie in staat van beschuldiging gesteld; onder de geestelijkheid zelf kregen diegenen vrijheid van spreken, die zich reeds lang over de ongelijkheid beklagden. De voortreffelijkheid van de oude standenstaat werd in twijfel getrokken door de derde stand, die der burgers, die vroeger in Frankrijk ook werkelijk iets had betekend, maar sinds 1614 niet meer tot de algemene rijksvergaderingen was uitgenodigd.

Sinds het begin der achttiende eeuw keken de burgers met jaloerse blikken naar Engeland, waar de rijk geworden burgerklasse de leiding had gekregen. Zij hadden daar een bijzondere reden toe, omdat het financiële wanbeheer aan het hof goedge maakt moest worden door offers van de natie. Deze offers wilde men vooral door de niet-geprivilegieerden laten brengen. Onder deze groep waren degenen, die critiek uitoefenden, tot een macht geworden, waarvoor alles boog. Achter hen stonden de massa's, waarover zij thans de leiding wilde nemen: handwerkslieden, arbeiders en boeren. Inderdaad kon men als argument voor de vernietiging der oude standenordering aanvoeren, dat van de vijfentwintig miljoen inwoners, die Frankrijk toentertijd telde, er meer dan vierentwintig miljoen niet-geprivilegieerden tegenover slechts zestigduizend geprivilegieerden stonden. Dergelijke geheel uiterlijke statistische berekeningen, waarbij de mensenmaatschappij als een kudde dieren behandeld werd, begonnen ingang te vinden en zij werden al weldra zo overdreven, dat men gelijkheid in de doodstraf verlangde en er zich over beklagde, dat de een opgehangen en de ander onthoofd werd. Pas latere tijden zouden weer leren bevroeden, dat onder de puinhopen van de oude standenstaat toch nog heel wat waardevolle oude erfstukken bedolven waren.

De hoge geestelijkheid en de adel dachten aanvankelijk aan niets anders dan aan de verdediging van hun voorrechten. Enkele van deze hadden zij gezamenlijk, zoals de toegang tot het hof en de vrijdom van de oude belasting, die *taille* werd genoemd. Een bijzonder recht van de clerus was het *innen* van de tienden, terwijl de adel oude feodale leveringen kon opleggen. Van niet geringe betekenis was het feit, dat de clerus zijn eigenaardige organisatie had met algemene vergaderingen, waarvoor de vertegenwoordigers op provinciale vergaderingen werden gekozen. Zij kwamen alle vijf jaren bijeen en onderhandelden als politieke corporatie met de koning. Ook al beschouwde de koning die vergaderingen slechts als met tegenzin geduld, ook al liet hij ze door zijn ministers in het oog houden, ook al kreeg hij steeds, wat hij aan geldelijke concessies wenste, de clerus beschouwde deze laatste als „don gratuit” en stelde ze afhankelijk van zijn bewilliging. Hij had daarbij ook altijd gelegenheid zijn bijzondere belangen te bepleiten. Een bijzondere rol speelde ook nog de speciale kerkelijke jurisdictie, die voor de geestelijkheid gold, doch die door het „appel comme d'abus” voortdurend door het parlement beperkt werd.

De geprivilegieerde positie der Kerk was een gevolg van het Gallicanisme, waardoor de Franse bisschoppen onder de koning zich niet zozeer van Rome wilden afscheiden als wel zich tegenover de paus zelfstandigheid wilden verschaffen. Thans zou de enge band met de koning fataal worden voor de Kerk en zouden de vele voorrechten, die de koning aan zijn Kerk had geschonken, de voornaamste steen des aanstoets worden voor de bevolking, die tegen de geprivilegieerden in

heftig verzet kwam. Want men bestreed de Kerk in de eerste plaats wegens haar geprivilegieerde positie. Ofschoon niet alleen de inkomsten der verschillende bisdommen zeer uiteenliepen, maar ook de hofhouding der prelaten grote verschillen toonde, had de menigte toch alleen oog voor de luxe, die zovele prelaten ten toon spreidden, of voor de schulden, die zij maakten. Zij stond ontzet over de tegenspraak tussen de oude geboden van de Christelijke eenvoud en de wijze, waarop de ijdelheden der wereld nagejaagd werden door hen, die de eersten moesten zijn om een goed voorbeeld te geven. Ook uit de kring van de geestelijkheid zelve werd een dergelijke critiek gehoord. In een brochure uit het jaar 1789 lezen wij: „Wat wint het volk bij deze overdreven pracht van de prelaten? Het ziet daardoor de afstand maar weer groter worden, die het van zijn bisschop scheidt. Het is geen bisschop meer, maar een vorst . . . Vervreemd van vrijwel alle kerkelijke functies, bijna onbereikbaar binnen zijn paleis, toont hij zich in het publiek niet anders dan met heel het apparaat van zijn hoogheid.”¹⁾ Een bijzonder schrijnende misstand was, dat dergelijke bisschoppen, die rijke bisdommen bestuurden, zich bovendien nog de rijkste abdijen lieten geven.

In de dagen van de constituerende vergaderingen werden dergelijke klachten en bezwaren, die tot nu toe alleen door brochures in beperkte kringen verspreid waren, in de volle openbaarheid uitgesproken. Het kwam te laat, wanneer toen een der respectabelste bisschoppen, Du Tillot van Orange, de prelaten door woord en voorbeeld tot eenvoud maande. In een brochure drong hij aan op een verandering in de slechte gewoonten, die bij zovelen in stand waren gebleven: „Het is absoluut noodzakelijk, onder het episcopaat het noodlottige vooroordeel van de „representatie” te onderdrukken. Een jonge bisschop, gewoonlijk de jongste zoon van een arme familie, in zijn kinderjaren vaak met het brood der liefdadigheid gevoed, wil, wanneer hij tot bisschop is benoemd, zijn huis luisterrijk laten schitteren. Sommige bisschoppen weten dat met smaak te doen. Doch zeer velen, die anders een eenvoudig en sober leven liefhadden, laten zich door het voorbeeld en het gebruik meeslepen. Inderdaad wordt, wanneer deze toon heerst, voor de bisschop ieder ding een reden om te „representeren”: een belangrijk persoon, die in de stad komt, de wijding van een vaandel . . . De tafelluxe brengt hoge kosten met zich mee. Daarbij komen nog talrijke dienaars, tafelgerei, linnengoed, meubels en bovendien nog ten gevolge daarvan een groot tijdverlies door bezoeken en conversaties.”²⁾ Doch dergelijke vertogen hadden vroeger gehouden moeten worden. De weelderige prelaten zouden hetzelfde lot ondergaan als de wereldse hofadel, die zij zich als voorbeeld stelden.

¹⁾ Aangehaald door A. S i c a r d, *L'ancien clergé de France. Les évêques avant la Révolution* (Parijs 1912), blz. 127.

²⁾ S i c a r d, o.c., blz. 132.

Bij het aristocratische optreden en doen der bisschoppen kon het niet uitblijven, dat tussen hen en de lagere clergé, die geen kiesrecht voor de vergaderingen der geestelijkheid had, veelal een maar al te diepe klove bestond, alhoewel het geenszins aan prelaten ontbrak, die deze klove trachtten te overbruggen. Ook in de achttiende eeuw tonen ons nog talrijke bisschoppen hun zorg voor de clerus in synodale statuten. Velen echter lieten de afstand tussen de hooggeboren, rijke, weelderig levende prelaten en hun arme, uit de lagere kringen voortgekomen dorpspastoors maar al te vaak en al te kwetsend blijken. Zo begrijpt men in de bezwaarschriften van het jaar 1789, die samengesteld werden bij de verkiezingen voor de algemene staten, de herhaaldelijk door de pastoors geuite wens, dat slechts zij voor de bisschoppelijke waardigheid werden uitgekozen, die verscheidene jaren gelijk zijzelf in de practische zielzorg gewerkt hadden, en niet alleen adellijke heren, die van oudsher buiten hun kring hadden gestaan.

En zelfs wanneer de bisschoppen ernstiger zorg hadden betoond voor hun dorpspastoors, hadden nog de economische omstandigheden, waaronder de plattelandszielzorgers moesten leven, deze zorg zeer moeilijk gemaakt. Afgezien van de parochies, die rechtstreeks van de bisschop afhingen, had de bisschop weinig te zeggen. Waar een wereldlijke of een andere, geestelijke, heer gebod, had de bisschop alleen maar degene te benoemen, die hem door de heer was aangewezen. Al deze benoemingen waren afhankelijk van de baten, die een parochie bood. Daarin lag een bron van grote verschillen bij de lagere clerus. Een van de belangrijkste verschillen was dat tussen *bénéficiaires* en *congruïsten*. De eersten leefden van het *beneficium* van een door de bisschop vergeven parochie. Het in een stuk land bestaande *beneficium* kon de pastoor óf zelf exploiteren óf verpachten. Daarbij kwamen de tienden. De *congruïsten* zijn de *vicaires*, de *kape-laans*, die slechts een „*portio congrua*” als vast bedrag kregen van de „*patrons*”, *kapittels*, *kloosters* of *leken*, welke de inkomsten en tienden voor zichzelf hielden. De *congruïsten* waren dus eigenlijk slechts een soort betaalde *employé's*, die oorspronkelijk ook te allen tijde ontslagen konden worden, hetgeen echter in 1686 respectievelijk 1731 opgeheven was. In tegenstelling met deze *congruïsten* varieerden de inkomsten der *bénéficiaires*, die alleen in de eigenlijke zin van het woord pastoor genoemd konden worden, tussen vijfhonderd en vijftienhonderd pond. Er waren er ook enkelen, die het tot drieduizend pond en zelfs meer brachten, anderzijds ook wel, die de vijfhonderd nog niet haalden. De *congruïst* had weliswaar een vast inkomen, maar dit was over het algemeen zeer laag en gaf steeds aanleiding tot klachten. De gegrondheid van deze klachten kon niet geloofwaardig worden, al was het alleen maar vanwege de ontwaarding van het geld. Zo werd de „*portio congrua*” in de loop van de tijd verhoogd, het

laatst in 1785 tot vijfhonderd pond. Eindelijk hadden vele pastoors het zwaar te stellen, niet alleen met de boeren, die over de tienden mopperden, maar ook met hoogmoedige „patrons”, die in de inkomsten van hun parochies en in de erepositie, waar zij aanspraak op maakten, middelen zagen om hun eigen gevoel van hoogheid en hun eigen inkomsten te vermeerderen.

Wanneer men alles bij elkaar neemt, de benarde materiële situatie van vele pastoors, hun gevoel, dat zij, de eigenlijke zielzorgers, min of meer geminacht werden door de hoge prelaten, die voor hen verheffende toonbeelden en betrouwbare leiders hadden moeten zijn, dan begrijpt men, dat ook zij in 1789 door de algemene opwindning werden aangetast en instemmend met de klachten over de ongelijkheid vooral een gelijke verdeling van plichten en lasten gingen eisen. De verleiding was te groot dan dat ook onder hen niet menigeen in de zegepraal der nieuwe gedachten de enige uitweg zag, die voor hen bestond. Toen in juni 1789 bij de afzonderlijke vergaderingen der Staten-Generaal de afgevaardigden van de derde stand de adel en de geestelijkheid uitnodigden om met hen gemeenschappelijke zittingen te houden, wees de adel dit van de hand en gaf de geestelijkheid geen duidelijk antwoord; toen waren het drie plattelandspastoors, die als eersten naar de derde stand overgingen. In de provincie begonnen anderen overijld hun parochianen de nieuwe beginselen te verkondigen.¹⁾ Terwijl de meerderheid der pastoors zich bij de derde stand aansloot, was de meerderheid der bisschoppen tegen de vereniging. Zo werd een noodlottige splitsing onder de geestelijkheid voorbereid.

Uit de clergé trad niemand naar voren om, bezield door de hoge culturele taak der Kerk, zonder zich te bekommeren om de met elkaar strijdige egoïstische belangen der afzonderlijke groepen, de weg te wijzen naar een verzoening der klassen in het oude geloof van de oudste dochter der Kerk, dat nog door vele millioenen werd aangehangen.

Een plattelandspastoor, Henri Grégoire, pastoor van Embarmesnil in Lotharingen, trachtte een leidende rol te gaan spelen. Hij liet zich in de Nationale Vergadering kiezen. Doch alleen reeds het mengsel van zijn extreem Gallicaanse en Jansenistische ideeën belette, dat hij het doel helder zag; daar kwam dan bovendien nog zijn haat tegen paus en koning bij. In de Nationale Vergadering droeg hij op 11 April 1790 een „Mémoire sur la dotation des curés” voor, waaruit wij kunnen zien, hoeveel aanzien de pastoor toentertijd nog genoot. Hij trad daarmee echter uitsluitend als vertegenwoordiger van een belangengroep op. In beginsel bracht hij zijn confrères echter op de dwaalwegen van het rationalistische natuurrecht en het burgerlijk democratische individualisme door de op 26 Augustus 1789 geprocla-

¹⁾ P. de Vaissière, *Curés de campagne de l'ancienne France*. Par. 1933.

meerde rechten van de mens zonder meer gelijk te stellen met het Christendom en dit voor te stellen als een vrijheids- en broederschapsreligie, die zich tegen tirannie en slavernij richtte. Grégoire, die het koningschap als onchristelijk despotisme brandmerkte en de republiek prees als de vervulling van de Christelijke geboden van liefde en broederschap, kon daardoor de eerste zijn, die de eed op de civiele constitutie aflegde en zeven jaar lang het hoofd van de schismatieke constitutionele kerk werd. De meerderheid van de clergé volgde hem echter niet. Waardering verdient in deze verwarde tijd, behalve veel andere dingen, dat hij ondanks levensgevaar weigerde in de Conventie het Christendom af te zweren.

Er waren maar weinig geestelijken, die van de bijeenroeping der Staten-Generaal geen verbetering verwachtten en zich nuchter rekenschap gaven van de grote gevaren, die niet alleen de Kerk maar ook het geloof op zich bedreigden. Niemand wilde voorzien, dat de Christelijke beschaving in haar grondvesten geschokt kon worden. Vol vertrouwen in de bestendigheid van het „ancien régime” keken de bisschoppen alleen naar de koning, met wie zij de belangen der Kerken nauwste verbonden zagen, en gaven er zich geen rekenschap van, dat hij wel allermest geschikt was om als heerser de situatie juist te beoordelen en meester te worden. Voor het Franse koningschap was het bijzonder tragisch, dat Lodewijk XVI, in 1774 aan de regering gekomen, die persoonlijk geen enkele schuld had aan het wanbeheer, dat hij had overgenomen, en aan de ontaarding van het hof, een man, die om zijn reine zeden en oprechte godsdienstigheid de grootste achting verdient, zich zo volkomen onbekwaam toonde om een vastbesloten houding aan te nemen. Zo heldhaftig als hij later in de opoffering was, zo willoos was hij van het begin af de speelbal van zijn wisselende omgeving. Het lijkt niet ondenkbaar, dat hij bij het begin door tijdig ter hand genomen hervormingen de revolutie had kunnen verhinderen of daarna met behulp van de hem nog trouwe troepen had kunnen neerslaan.

Op voorbeeld van de koning gaven de bisschoppen stap voor stap toe. Zij wilden door hun grootmoedigheid de natie helpen om haar evenwicht te vinden. Zij aanvaardden de opheffing der tienden voor de kerken zonder schadeloosstelling en de aartsbisschop van Parijs sprak bij die gelegenheid in pathetische woorden vertrouwen uit in de rechtvaardigheid en de grootmoedigheid van de natie. Hiermee was een oude grief van de landelijke bevolking weggenomen, tevens ook een twistappel onder de geestelijkheid. Er werd beloofd, dat er op een andere wijze gezorgd zou worden voor de behoeften van de eredienst en voor de gedupeerde kerkelijke instellingen. Er waren naïeve mensen, die aan deze mogelijkheid geloofden. Reeds had de geestelijkheid voordien afstand gedaan van haar geprivilegieerde positie als politieke en sociale stand, ook van alle feodale rechten, die aan bisschoppen,

abdijen en stichten toekwamen, alsmede van alle financiële uitzonderingen en belastingvrijstellingen. Weldra stond er veel meer op het spel.

Dat bleek, toen de Nationale Vergadering als inleiding op de nieuwe constitutie de rechten van de mens proclameerde. Allen dweepten met de gedachte aan vrijheid en gelijkheid. Tot een positieve belijdenis van het Christendom kon men niet meer komen. De deïsten meenden de uiterste concessie gedaan te hebben, de geestelijken een minimale eis bevredigd te zien, toen in het inleidingsformulier de woorden gebruikt werden: „in tegenwoordigheid en onder de auspiciën van het opperste Wezen”. In de op 26 Augustus 1789 aanvaarde verklaring van de rechten van de mens, een stuk dat door de gedachten van Rousseau geïnspireerd was, werd overal de Christelijke maatschappijleer weersproken, welke niet in het algemeen nut het hoogste doel voor de individuen ziet en behalve de rechten ook de plichten der individuen afmeet naar de verhouding tussen schepsel en Schepper en het eeuwig doel van de mens. In het derde artikel was ook de godsdienstvrijheid geproclameerd en de Kerk teruggebracht tot het voor allen geldende recht.

Het nijpendste probleem was echter het wegnemen van de drukende schuldenlast, ten einde een staatsbankroet te voorkomen. Op 2 November verklaarde de Nationale Vergadering: „Alle kerkelijke bezittingen worden de natie ter beschikking gesteld.” Men nam daarvoor in de plaats de verplichting op zich, op passende wijze in de kerkelijke behoeften te voorzien en voor de bedienaren van de godsdienst te zorgen. Daarmee werden de beneficiën geconfisqueerd en de kerkelijke goederen tot nationaal bezit verklaard.

Weldra drong men ook in het innerlijk leven van de Kerk binnen. In naam van de vrijheid verbood men de religieuze geloften. De oude orden voor beiderlei geslacht werden op 13 Februari 1790 opgeheven, het aannemen van novicen verboden, de bezittingen der kloosters in beslag genomen. In de wet van 13 Februari werd de niet-erkenning van alle religieuze geloften aldus gemotiveerd: er mochten in Frankrijk alleen Franse burgers zijn en het bestaan van besloten corporaties was veroordelenswaardig, omdat het een aanslag op het beginsel der gelijkheid was. Niemand mocht andere verplichtingen op zich nemen dan die, welke hem aan de staat bonden, en alleen die verplichtingen, die in de wetten omschreven waren. De mannelijke ordeleden schikten zich min of meer, de vrouwelijke weigerden vrijwel zonder uitzondering hun gelofte te breken.

Nog geloofden velen onder de geestelijkheid, dat zij een openlijke breuk tussen de natie en de Kerk konden vermijden. De revolutionairen konden niet buiten de pastoors, omdat zij bij de bekendmaking van de wetten en verordeningen der Constituerende Vergadering als ambtenaren hun medewerking moesten verlenen. Bij het grote feest van de *Fédération*, dat op 14 Juli 1790 na het aannemen der nieuwe

constitutie op het Champ-de-Mars gevierd werd, zag men Talleyrand de mis lezen, omgeven door tweehonderd priesters, die de tricolore als ceintuur droegen en een eed van trouw zwoeren aan de constitutie en de natie. Nadat paus Pius VI reeds herhaaldelijk had geprotesteerd tegen de antikerkelijke wetten van de Nationale Vergadering en in uitdrukkelijke vorm zijn veto had uitgesproken over de in uitzicht gestelde herordening der hiërarchie in Frankrijk, trachtten dertig bisschoppen, die afgevaardigden waren, met aartsbisschop Boisgelin van Aix aan het hoofd zich te rechtvaardigen ten opzichte van hun medewerking in de Nationale Vergadering. In een schrijven van 3 Mei 1791 betuigden zij hun instemming met de verklaring van de rechten van de mens en met de natuurlijke gelijkheid, die geen burger uitsloot van de posities, waartoe hem de Voorzienigheid door middel van zijn talenten en deugden riep, zo betoogden zij. Zij hadden verder gemeend, in de kwesties, die de uitbreiding der politieke vrijheid betroffen, vrij te mogen zijn om een mening te hebben, aangezien God daarover meningsverschillen tussen de mensen toeliet.

Doch onvermijdelijk was de openlijke breuk met de Kerk geworden, toen de Nationale Vergadering de consequenties uit het parlementaire Gallicanisme trok en op 12 Juli 1790 de „constitution civile” aannam en haar op 24 Augustus proclameerde. De toenmaals bestaande honderdvierendertig Franse diocesen werden opgeheven. In plaats daarvan zouden, beantwoordend aan de departementen, drieëntachtig nieuwe bisdommen komen, verdeeld over tien metropoliëten. Evenals de burgerlijke ambtenaren zouden de bisschoppen en pastoors door de burgers gekozen worden. Aan de paus hoefden de bisschoppen alleen door brieven van gemeenschap verslag uit te brengen. Verder hadden zij tegenover het opperhoofd der Kerk geen enkele verplichting. Het verzet tegen deze ontbinding der kerkelijke hiërarchie zou met geweld onderdrukt worden. Men dwong de geestelijken op de constitution civile een eed af te leggen. Wie dit weigerde, zou zijn functies niet meer uit mogen oefenen. Niettemin was de tegenstand veel groter dan men verwacht had. Paus Pius VI verwierp in twee breven, van 10 Maart en van 13 April 1791, de constitution civile: alle priesters die de eed hadden afgelegd werden gesuspendeerd; de nieuwe verkiezingen en de nieuwe vergeving der kerkelijke ambten werden voor heiligschennend verklaard. Nadat de betrekkingen tussen paus en Kerk in Frankrijk verbroken waren, volgde het schisma tussen die geestelijken, die wel, en degenen, die niet de eed hadden afgelegd. Van de bisschoppen weigerden allen tot op vier na de eed, van de priesters twee derde: zesenvierendertigduizend. Zij werden spoedig als revolutionairen beschouwd. Op 26 Augustus 1792 werd bepaald, dat alle priesters, die niet de eed hadden afgelegd, het land moesten verlaten. Daardoor kon in Frankrijk een openbare eredienst van de met Rome verbonden Kerk niet meer uitgeoefend worden. Ten slotte

werden in Augustus 1792 ook nog de congregaties, die zich aan onderwijs en ziekenverpleging wijdden — men had ze tot nu toe gespaard — en de lekebroedersschappen van allerhande aard opgeheven en hun kerken ontruimd. Het dragen van een kerkelijk kleed of van een ordegewaad werd verboden. Alleen de priesters, die de eed hadden afgelegd, mochten hun gewaad blijven dragen bij de uitoefening van hun functies.

Met de scheuring in de Kerk hing vervolgens ook de val der monarchie samen. Hoewel Lodewijk XVI de constitution civile bekrachtigd had, beschouwde hij de beëdigde priesters als schismatieken. In April 1791 wilde hij de Paascommunie alleen uit de hand van een niet-constitutionele priester ontvangen. Het volk raakte daarover in opwinding, drong de Tuilerieën binnen en verhinderde Lodewijk's vertrek naar Saint-Cloud. Sindsdien voelde de koning zich in zijn geweten niet meer vrij en beraamde een vlucht. Deze mislukte. Wel werd de teruggebrachte koning nog eens de uitvoerende macht opgedragen; hij kwam echter weldra weer in botsing met de Wetgevende Vergadering, toen hij zijn toestemming weigerde te geven aan het besluit, dat de geestelijken tot een eed op de civiele constitutie zouden worden gedwongen. Het werd nog erger, toen hij de deportatie niet wilde goedkeuren, die als straf moest worden uitgesproken over de priesters, die de eed weigerden. De spanning nam toe, omdat hij zijn veto uitsprak over de bepaling, dat de emigranten schuldig waren aan hoogverraad, wanneer ze niet terugkeerden. Toen de opstandige Commune in de nacht van 9 op 10 Augustus 1792 onder leiding van Danton de macht in handen nam, was het lot van de koning bezegeld. Op 21 September werd door de Nationale Conventie het koningschap afgeschaft en zonder meer de republiek uitgeroepen. Op 21 Januari 1793 moest „Louis Capet”, ter dood veroordeeld, het schavot bestijgen. Hij werd in zijn laatste uur gesterkt door de gedachte, dat hij rustig voor de hoogste Rechter kon verschijnen. Hij bewees een grootheid, waarvan hij op de troon zo dikwijls het gemis had getoond, en de diepte van een door godsdienstige motieven gedragen vergevensgezindheid, welke de dodelijk getroffen monarchie in hoge mate adelde. Volgens de verklaring van de beul zouden zijn laatste woorden, die hij met luid klinkende stem uitriep, geweest zijn: „Ik sterf onschuldig aan alle misdaden die men mij toeschrijft. Ik hoop, dat mijn bloed het geluk der Fransen weer kan doen terugkeren.”

De aan Rome trouwe geestelijkheid had al eerder haar martelaars gehad. Opgehitst door de revolutionnaire clubs had men sinds Juli 1792 overal in de provincie priesters gearresteerd. In Limoges, Clairac, Marseille en het departement Ardèche werden de eersten vermoord. Bijzonder schandelijk was de wijze, waarop door het gepeupel in Bordeaux de vicaris-generaal Longoiran, die geschriften tegen de civiele constitutie had gepubliceerd, met een gezel afgeslacht werd.

In Augustus werden de moorden steeds talrijker. Toen de Pruisen, die in Frankrijk waren binnengevallen, weldra in Parijs verwacht werden, werd er in de stad koortsachtig naar spionnen gezocht, die er van verdacht werden de buitenlandse vijand de behulpzame hand te willen bieden. Allen, die als verdacht gearresteerd waren, moesten onschadelijk worden gemaakt. Van 2 tot 7 September trok het gepeupel van gevangenis naar gevangenis en vermoordde al wat daar aan verdachte personen werd aangetroffen: adellijken en zonder onderscheid ook vrouwen, kinderen en priesters, die als landverraders werden beschouwd, omdat ze als royalisten golden of de eed op de civiele constitutie hadden geweigerd. Hun aantal loopt naar de veertienhonderd. Onder hen bevonden zich tweehonderdvijfentwintig priesters, aan hun hoofd de zevenentachtigjarige aartsbisschop van Arles, Jean Marie du Lau, de gebroeders de La Rochefoucauld, François Joseph, bisschop van Beauvais, en Pierre Louis, bisschop van Saintes. Het martelaarsbloed vereffende alle verschillen onder de clerus en tussen de orden. In het jaar 1926 werden honderdeenennegentig van hen te zamen zalig verklaard.¹⁾ Steeds talrijker werden vervolgens de executies. Schandelijk waren vooral de moorden op vrouwen. Doch van de andere kant kent en bewondert men algemeen de heldenmoed, die koningin Marie Antoinette in haar gevangenschap en ten slotte bij haar terechtstelling op 14 October 1793 heeft bewezen.

Het ergst werd er huisgehouden onder de bevolking, die openlijk voor de Kerk en het koningschap opstond, vooral in de Vendée, waar de opstandelingen aanvankelijk enige successen konden boeken. Er werd tot massa-executies overgegaan. Toen de guillotine te traag werkte, liet men in Nantes verscheidene duizendtallen mensen in de Loire verdrinken.

De steeds erger wordende gruwelen, de heldenmoed van velen, die als martelaren voor het geloof werden beschouwd, de vervolging van alle priesters, die de eed niet aflegden — wanneer ze hun einde niet in de gevangnissen vonden, werden ze gedeporteerd — lieten niet na diepe indruk te maken op brede lagen van het volk, die volgens traditie vast wilden houden aan het geloof en het godsdienstig leven van hun vaders. Zij zagen in de Kerk niet meer op de eerste plaats de bevelende, belastingen en diensten eisende geestelijke overheid, doch de voor haar geloof lijdende en stervende priesterschap, die bereid was alles te lijden voor haar trouw aan het opperhoofd der Kerk. Aan de pracht en praal der prelaten viel geen aanstoot meer te nemen. Het bleef niet onopgemerkt, dat zovelen onder hen vervolging, verbanning en terechtstelling moesten delen met de priesters en religieuzen. Bij degenen, die de constitutionele eed hadden afgelegd en een tijdlang als bedienaren der staatskerk werkten, bestonden al deze

¹⁾ H. W e l s c h i n g e r, Les Martyrs du septembre (Coll. Les Saints), Par. 1919.

dingen niet. Zij kregen ook onder elkaar onenigheden; velen hunner onteerden zichzelf door zedelijke tekortkomingen of door de onderdanigheid, waarmee ze de gunst der Jacobijnen trachtten te winnen. Zij werden ook nog verdacht, toen de gematigde Girondijnen in Parijs vervolgd werden en onder de guillotine kwamen. Fauchet, de schismatieke bisschop van het departement Calvados, aan wie de Jacobijnen een herderlijke brief tegen de echtscheiding en het huwelijk der priesters verweten, werd met de Girondijnen in de gevangenis gezet en op 31 October 1793 in Parijs ge Guillotineerd.

In Parijs wilde men echter al lang helemaal niets meer van een Kerk weten, sinds het schrikbewind naar zijn hoogtepunt liep. Het volk wilde men een nieuwe wereldbeschouwing bijbrengen, die helemaal niet meer aan het Christendom herinnerde. Daar het volk vooral nog aan de Zondagsheiliging en de kerkelijke jaarindeling hing, schafte de Conventie door decreten van 5 October en 24 November 1793 de Gregoriaanse kalender af en voerde een nieuwe revolutionnaire kalender in. Zo dacht men het eerst het verzet tegen de revolutie, dat in het oude kerkelijke geloof wortelde, uit de harten van het nog gelovige volk te kunnen wegnemen. Er werd voorgeschreven, dat de jaren niet meer van Christus' geboorte af geteld zouden worden, maar van de stichting der republiek, preciezer gezegd van de dag, dat zij geproclameerd was, de tweeëntwintigste September 1792. Het jaar werd ingedeeld in twaalf gelijke maanden van dertig dagen en vijf of zes schrikeldagen op het eind. Voor de maanden koos men benamingen naar de natuur of het jaargetijde, voor de herfstmaanden vendémiaire, brumaire, frimaire, voor de wintermaanden nivôse, pluviôse, ventôse, voor de lentemaanden germinal, floréal, prairial, voor de zomermaanden messidor, thermidor en fructidor. Deze benamingen karakteriseerden wel niet slecht het Parijse weer, doch door te veronderstellen, dat dit ook wel de norm zou zijn voor de wisseling van het weer over de hele aarde, toonden de revolutionnaire cultuurprofeten in Parijs evenzeer hun beperktheid als hun aanmatiging. Zij legden het er vooral op aan om de Zondag uit het volksleven uit te schakelen door iedere maand in drie gelijke delen van tien dagen, *décades*, in te delen. De tiende dag, *décadi* geheten, moest de rustdag zijn. Twaalf jaar lang bleef deze kalender in zwang. Pas op 1 Januari 1806 werd hij weer afgeschaft. Ook godsdienstige feesten moesten er niet meer zijn. In plaats daarvan vierde men alleen nog maar nationale feesten.

De tijd scheen aangebroken waarin de „philosofen” hun rijk op aarde wilden uitbreiden. De as van Descartes werd op 2 October 1793 naar het Panthéon overgebracht, omdat hij de eerste was, die er de mensen toe had gebracht om te onderzoeken en niet meer te geloven. Niet alleen tegen de priesters, die de eed weigerden, maar tegen de Kerk in het algemeen, tegen iedere godsdienstige idee werd de strijd geopend. Ook iedere constitutionele priester moest gedeporteerd

worden, wanneer zes burgers hem aangaven. De cultus van de republiek en van de natuurlijke moraal moest in de plaats van de godsdienst treden. Alle voorwerpen voor de eredienst begon men uit de kerken weg te halen, alsmede alle „scandaleuze versierselen van goud en zilver”. Steden, die naar heiligen waren genoemd, kregen andere namen. Van Saint-Etienne maakte men Armes. Heiligennamen werden niet meer als voornamen toegelaten. De theaters bespotten de oude religie.

Priesters wilde men ten slotte natuurlijk helemaal niet meer. Dat werd nu aan de aartsbisschop van Parijs voorgelegd, die tot nu toe al de maatregelen van de revolutie had goedgekeurd. Dit was de uit burgerlijke kringen stammende voormalige wijbisschop van Bazel, Gobel, die zich tot bisschop van Parijs had laten kiezen en de eerste negen schismatieke bisschoppen had gewijd. Ofschoon hij nooit tegen excessen van de revolutie zijn stem had verheven, werd hij op de dag, dat de reliekschrijn van de heilige Genoveva naar de Munt werd gebracht (7 November 1793), genoodzaakt om plechtig, omgeven door zijn vicarissen-generaal, voor de Conventie zijn waardigheid neer te leggen. Nadat hij de bisschoppelijke eretekenen had afgelegd, werd hem een rode muts opgezet. Weldra zou hem een nog erger lot treffen. Hij werd van atheïsme aangeklaagd en op de dertiende April terechtgesteld, toen Robespierre een nieuwe godsdienst wilde stichten.

Aleer het zover kwam, vierden de volkomen godsdienstloze „philosofen” hun laatste triomf in Parijs. Drie dagen nadat Gobel zijn ambt had neergelegd, organiseerde de Commune het „feest van de Rede”. In de eerwaardige Notre-Dame werd op een met draperieën beklede verhoging een kleine Griekse tempel opgericht met het opschrift: „A la philosophie” en de borstbeelden van Voltaire, Rousseau en Franklin. Uit de tempel trad als de belichaming der Rede een jonge, in het wit geklede operazangeres met een blauwe mantel en een rode muts. Zij zette zich op een groene stoel om zo de huldigingen in ontvangst te nemen. Daarmee was het fanatieke rationalisme op zijn uiterlijk hoogtepunt gekomen. In de provincie zette men soortgelijke groteske festiviteiten op touw en door de vertegenwoordigers der Commune werd de invoering van de eredienst der Rede geëist.

Alles wat aan de oude eredienst herinnerde moest verwijderd worden: de kruisbeelden en kapellen langs de landwegen, de Maria-beelden en de kruiswegen. Wat aan kapellen van broederschappen, aan kloosterkerken en aan kloostergebouwen met inrichting nog over was gebleven, werd bij opbod verkocht of verwoest. Dikwijls werden brandstapels opgericht, waarop men bijbels, missaals, gebedenboeken, pauselijke bullen, tapijten, schilderijen en wapenschilden smeed. Klokken werden naar beneden gehaald en orgels in stukken geslagen. Kelken en cibories prikkelden natuurlijk de roofzucht. Fanatici vonden er bovendien nog een bijzonder genoegen in, kerken te onteren.

Zij brachten er paarden binnen, die ze dan uit de wijwaterbakken lieten drinken, en organiseerden er banketten, waarbij de heilige vaten gebruikt werden.

Door de Commune werd nu ook verordend, dat iedere priester, onverschillig of hij de eed had afgelegd of niet, als verdacht moest gelden, wanneer hij weigerde een eed op deze nieuwe eredienst af te leggen en zich te „depretiseren”. De Parijse kerken moesten worden gesloten.

Er was echter één man, die het niet eens was met deze eredienst van de Rede en hem zelfs verfoeide. Hij zou nu de oppermachtige worden, die geen der vroegere leiders naast zich wilde dulden, hij, de somberste en grimmigste van hen allen, Robespierre. Hijzelf geloofde evenals Rousseau aan een Opperwezen en zag ook wel aankomen, hoe de afschuwelijke bespottingen van de godsdienst de republiek ieder prestige in het buitenland zouden doen verliezen. Krankzinnig hoogmoedig, vol grenzenloze jaloezie en giftige haat tegen allen, wilde hij de ideeën van Rousseau in zijn persoon verwerkelijken en pontificeren als de vleesgeworden deugd, vrijheid en waarheid. Uit de belijdenissen van de vicaire van Savoye had hij het geloof aan God en de onsterfelijkheid der ziel overgehouden. Overigens was voor hem het deïsme de godsdienst der wijzen.

Van dit standpunt uitgaande had hij een diepe minachting voor degenen, die het feest van de Rede georganiseerd hadden. Hij wist een wet door te drijven, waarin weer de vrijheid van eredienst werd afgekondigd. Weldra vatte hij het plan op, een nieuwe godsdienst te stichten als surrogaat voor de vroegere riten. Het atheïsme wilde hij verbieden en vogelvrij verklaren als iets „aristocratisch”. Naar Rousseau's denkbeelden wilde hij een staatsreligie voorschrijven, waarbij iedereen zich zou moeten aansluiten op straffe van door de staat als on sociaal te worden uitgewezen. Nadat hij zijn eens zo machtige rivaal Danton aan het revolutionnaire tribunaal had uitgeleverd, meende hij allen te kunnen beheersen. Op 7 Mei 1794 hield hij voor de Conventie een rede, waarin hij verklaarde: „De ontoereikende menselijke autoriteit moet vervangen worden door het religieuze gevoel, dat in de zielen de idee van een sanctie teweegbrengt, welke aan de voorschriften der moraal gegeven wordt door een bovenmenselijke macht.” Hij besloot met een huldiging van Rousseau, die hij als de wetgever van het menselijke geslacht vierde. Om echter de aanwezige constitutionele priesters iedere hoop te ontnemen, dat hij hen kon steunen, verklaarde hij onder bijval van de vergadering: „De priesters zijn voor de moraal wat de kwakzalvers voor de geneeskunst zijn. Schepter en wierook hebben samengezworen om de hemel te onteren en de aarde te usurperen.” Vervolgens aanvaardde de Conventie een door hem voorgesteld decreet, dat slechts één artikel bevatte: „Het Franse volk erkent het bestaan van het Opperwezen en de onsterfelijkheid van de ziel.” In

de tuin der Tuilerieën vond op 8 Juni 1794 een nieuwe festiviteit plaats voor de Conventie en een grote volksmassa. Een enorm standbeeld, dat het atheïsme moest verbeelden, was op een brandstapel geplaatst. Robespierre, met een groot boeket bloemen in de hand, hield een redevoering, liet zich een fakkel aangeven en stak de houtstapel in brand. Vervolgens werd een standbeeld van de wijsheid aangebracht, dat echter, zoals sommigen opmerkten, door de rook tamelijk zwart was geworden.

Als opperpriester van de nieuwe staatsgodsdienst, het deïsme, regeerde hij nu als een dictator met onbeperkte macht. Om door geen formaliteiten gehinderd te worden bij de verwijdering van zijn tegenstanders of van degenen die het niet in alle opzichten met hem eens waren, voerde hij een nieuwe vorm van procedure in. Het revolutionaire tribunaal hoefde niet meer naar materiële bewijzen te vragen, doch alleen naar morele; het kon zonder getuigen en zonder verdediging een vonnis uitspreken en de enige straf, die opgelegd kon worden, moest de doodstraf zijn. Nog nooit te voren had de guillotine in zo'n snel tempo gewerkt. Het is de tijd van het „grote schrikbewind”. In negenenvertig dagen vonden dertienhonderdzesenzeventig executies plaats. Toen men echter na de overwinning van het Franse leger bij Fleurus (26 Juni 1794) zag, dat het vaderland niet meer in gevaar was, dat België voor de tweede keer veroverd was en dat er voor die slachtingen in het geheel geen grond meer te vinden was, keerde de stemming zich tegen Robespierre. De gedeputeerden van de Conventie eisten, dat hij in staat van beschuldiging werd gesteld. Op 28 Juli 1794 werd de dictator naar de guillotine verwezen en was het hoogtepunt van de revolutionaire waanzin overschreden.

Op de negende thermidor (27 Juli) werd de ommekeer in de Conventie een feit; daarmee begon de zogenaamde „réaction thermidorienne”. Tijdens het schrikbewind scheen de geestelijkheid vernietigd te zijn. De grote meerderheid der constitutionele geestelijken was voor de druk gezwicht en had het priesterkleed uitgetrokken; enige waren er, die zich alleen veilig konden voelen wanneer zij huwden. Van de constitutionele bisschoppen waren er verscheidenen terechtgesteld, als laatste de aartsbisschop van Parijs, Gobel, die van atheïsme werd beschuldigd.¹⁾ De priesters, die trouw aan Rome waren gebleven, zagen zich overal vervolgd. Ook de oude en zieke priesters werden daardoor getroffen, die, als „reclus” in verschillende huizen ondergebracht, toch wel ontzien hadden moeten worden. Vaak werden ze min of meer als gevangenen mishandeld. In Nantes werden zij verdacht van samenwerking met de oproerige Vendeeërs, op schepen geladen en verdronken. Anderen, die tot deportatie waren veroordeeld, pakte men in de havenplaatsen op schepen bijeen en martelde ze daar

¹⁾ Zie boven blz. 347.

tot ze stierven. Er bleven er echter altijd nog enigen in Frankrijk, waar ze zich met allerlei listen verborgen hielden en hun priesterlijke bediening trachtten uit te oefenen, ondersteund door vrome gelovigen, die nooit geheel ontbraken en die bereid waren voor hen in de dood te gaan. In ontruimde kerken kon bij tijd en wijle met de grootste heimelijkheid een godsdienstoefening plaatsvinden, in Parijs in enkele particuliere woningen. Ook toen degenen, die een priester in hun huis hadden, met de dood bedreigd werden, waren er mensen, die priesters hielpen om zich te verbergen. Hoe scherp de vervolging ook werd, hoeveel priesters en religieuzen ook de dood vonden, de voorbeelden van heldhaftige offervaardigheid hielden toch niet op. Vooral vrouwen onderscheidden zich in dat opzicht. Toen men van de religieuzen de constitutionele eed eiste, aarzelden van de kloosterzusters zeer velen niet om voor hun weigering de marteldood te aanvaarden. Vier zusters van de heilige Vincentius uit Atrecht, die zich aan de armenzorg wijdde, werden in 1794, omdat zij zogenaamd contra-revolutionnaire geschriften verborgen hadden gehouden en de eed weigerden, te Kamerijk terechtgesteld. Op hun weg naar de plaats van de executie baden zij de rozenkrans en zongen zij het „Ave maris stella”. Zij werden daarom in 1920 zalig verklaard, evenals elf Ursulinen uit Valenciennes. Onder hen bevond zich een converse, die bij het transport naar het schavot over het hoofd was gezien en zich vrijwillig bij de anderen voegde. Zestien Carmelitessen voerde men, wegens hun herroeping van de constitutie-eed, die zij eerst hadden afgelegd zonder er de betekenis van te doorzien, naar Parijs, waar zij in hetzelfde jaar wegens „fanatisme” terecht werden gesteld. Zij stierven met het „Veni Creator Spiritus” op de lippen en terwijl zij hun gelofte hernieuwden in de handen van hun priorin, die als laatste de dood inging. Pius X heeft hen in 1906 zalig verklaard.

Ook na de negende thermidor duurde het nog geruime tijd eer de bloedige vervolging geheel ophield. Een der eersten, die het waagden hun stem te verheffen voor godsdienstige vrijheid, was de constitutionele bisschop Grégoire, die zich door zijn moed en morele onberispelijkheid, doch ook door zijn innerlijke tegenstrijdigheden had kunnen handhaven zonder zijn geloof te verloochenen.¹⁾ In naam der menselijkheid verlangde hij in een rede, die alom in het land indruk maakte, van de Conventie de vrijheid van eredienst. Op 21 Februari 1795 werd een decreet aangenomen, dat de vrijheid van eredienst proclameerde en daardoor de scheiding van Kerk en staat betekende. Aan de katholieken werd toegestaan hun godsdienstoefeningen in door hen gehuurde localiteiten te houden. Zij konden, evenals andere godsdienstige genootschappen, ook kerken huren. Deze bleven echter nationaal bezit.

¹⁾ Zie boven blz. 340vv.

Slechts geleidelijk — voor het uiteengaan der Conventie schreven verscheidene nieuwe decreten weer geweld voor — konden de katholieken van de tolerantie gaan profiteren. Onder het nieuwe regime, het Directoire, dat sinds November 1795 de macht in handen nam, werden steeds nog door wilde Jacobijnen in enkele tribunalen doodvonnissen over priesters uitgesproken, welke ook voltrokken werden. Degenen, die iets bezaten en het wilden behouden, zagen intussen in, dat zij voor nog ergere vijanden te vrezen hadden dan voor de clericalen. Het waren de communisten, door Gracchus Babeuf geleid, die bloedig werden neergeslagen. Slechts onder grote gevaren en met verdere onderbrekingen kon de oude eredienst weer hersteld worden. Zoals gewoonlijk na een vervolging ontstonden er ook moeilijkheden door meningsverschillen onder de katholieken zelf, waar een strengere en een mildere richting elkaar bestreden.

Een belangrijke rol werd in deze tijd gespeeld door een geleerde, intelligente en voorbeeldige priester, die een boek had gepubliceerd over de godsdienstphilosophie van Leibniz en algemeen overste van de congregatie van Saint-Sulpice was geweest, Jacques André Emery. Toen hij zijn congregatie moest ontbinden, vermaande hij de zijnen bij het afscheid van het seminarie: „Laat geen klachten of gemor horen tegen hen, die de oorzaak van onze moeilijkheden zijn. Twee gedachten moeten ons met troost en vreugde vervullen: dat wij alleen maar lijden, omdat wij God gehoorzamen, en dat geen lid van onze congregatie zijn geweten heeft verraden.” Na een langdurige gevangenschap werd hij in October 1794 vrijgelaten en wist onopgemerkt te blijven, om zoveel mogelijk priesters bijeen te brengen voor de bijna uitgestorven eredienst. Daarvoor was hij bereid alle concessies te doen behalve wat essentieel was in het dogma en ten aanzien van de eer.

De moeilijke problemen, die daarbij opgelost moesten worden, werden veroorzaakt door de eden, die men van priesters eiste. Op 10 Augustus 1792, de datum, die als het feitelijke einde der monarchie beschouwd werd, had de Législative een nieuw eedsformulier opgesteld: „Ik zweer, dat ik de natie trouw zal zijn en uit alle macht de vrijheid en gelijkheid zal handhaven, of op mijn post zal sterven.” Deze eed moest door alle burgers worden afgelegd. Velen waren van mening, dat de eed op de Liberté-Egalité niet afgelegd mocht worden, omdat hij de erkenning van de constitution civile en de antikerkelijke wetgeving impliceerde. Emery beschouwde echter de eed als beperkt tot de burgerlijke en praktische orde. Bij degenen, die zijn mening bestreden, waren veelal politieke motieven in het spel. Zij wilden de Kerk niet voorgoed van de monarchie gescheiden zien en zagen in de égalité een ontkenning van het koningschap. Toen na de val van Robespierre een nieuwe eed verlangd werd, groeide het meningsverschil onder de katholieken. Op 28 September 1795 had de Conventie als nieuw formulier voorgeschreven: „Ik erken dat de gezamenlijke

Franse burgers de souverein zijn en ik beloof onderwerping en gehoorzaamheid aan de wetten der republiek." Moest en kon de geestelijkheid door deze eed de republiek uitdrukkelijk erkennen en de monarchie verwerpen? Mocht dat gedaan worden door de geestelijkheid, die tot nu toe door de republikeinen alleen vervolgd en door de royalisten verdedigd was, die wist, dat de Franse Kerk sinds de dagen van Sint Remigius verbonden was met het koningschap in Frankrijk? Al de geëmigreerde bisschoppen beantwoordden deze vragen ontkennend. Alleen bisschop Louis Fr. de Bausset van Alès, de latere biograaf van Fénelon, die in Frankrijk was gebleven, viel Emery bij in de mening, dat de eed de godsdienst niet aantastte en dat men hem moest afleggen om de priesters voor de gelovigen te behouden en de kerkelijke zielzorg in het republikeinse Frankrijk mogelijk te maken.

Ook uit persoonlijke gronden had men alle reden om naar Emery te luisteren. Aan zijn afgelegen woning in Parijs klopten zovelen aan, die in gewetensmoeilijkheden verkeerden, die het spoor bijster waren geworden en zich weer met de Kerk wilden verzoenen. Door zijn bescheiden raad en zijn verstandige gematigdheid maakte hij het hun mogelijk de weg terug te vinden. Zijn invloed groeide, toen de bisschoppen in Frankrijk hoe langer hoe schaarser werden. Bijna allen vertoefden zij in het buitenland. Van het dozijn dat over was gebleven werden er nog vier vermoord en een guillotineerd; verscheidenen stierven. In Parijs konden nog maar met moeite twee bisschoppen gevonden worden, die wijdingen konden verrichten. De kerkelijke inrichtingen waren alle gesloten; theologische studie was onmogelijk geworden. In deze tijd werd Emery de grote raadsman in gewetensvragen. Al kon er een andere mening tegenover de zijne geplaatst worden, toch kon niemand in twijfel trekken, dat het hem, de gematigde, deemoedige, in het verborgen werkende priester, alleen om het heil der zielen in die troebele tijden te doen was.

Toen de katholieken reeds meenden, dat zij het ergste achter de rug hadden, kwam er nog een keer een nieuwe vervolging over hen in het jaar 1797. De republikeinse minderheid had zich in de Législative door een staatsgreep op 18 fructidor (4 September) van de macht meester gemaakt en opnieuw de kort te voren afgeschafte deportatie door een wet van 5 September (19 fructidor) 1797 ingesteld. Hoewel de wet schijnbaar gerechtvaardigd werd tegen de royalisten, die het hoofd weer begonnen op te steken, werd zij toch in werkelijkheid vooral tegen de katholieken gebruikt. De teruggekeerde priesters moesten het land weer verlaten. Een nieuwe eed werd geëist. In plaats van de eed op de republiek moest er gezworen worden, dat men „het koningschap en de anarchie zou haten". Door die beëdigde verklaring van haat tegen het koningschap moesten voor de priesters de innerlijke conflicten nog zwaarder gemaakt worden, ondraaglijk zwaar, want het Christendom verbood te haten. Opnieuw begonnen processen tegen

priesters. Een veertigtal van hen werden veroordeeld en doodgeschoten. Een mooi getuigenis van martelaarsgezindheid, zoals die niet zelden uit de eerste eeuwen van het Christendom kan worden vermeld, is het testament, dat de parochie van Bois (Drôme) van haar pastoor Lunel bewaard heeft. Hij heeft het op de morgen van zijn sterfdag eigenhandig op schrift gesteld. Men leest daarin: „Bemint elkander; bemint uw vijanden en uw vervolgers: dat is het gebod van de Heer.” Onder de datum 7 September 1798 volgen de woorden: „De laatste en schoonste dag van mijn leven.”¹⁾

Een zwaar lot trof velen, die tot deportatie waren veroordeeld. Verscheidene honderden werden naar de ongezonde Zuid-Amerikaanse kolonie Guyana gedeporteerd, waar niet weinigen, ellendig ondergebracht, de dood vonden. Anderen kwamen op de dichtbij gelegen eilanden Ré en Oléron. De ervaring was echter, dat van de tot deportatie veroordeelden velen konden ontkomen eer zij weggebracht werden, een teken, dat de bevolking zich hun lot steeds meer aantrok, de wrede vervolging veroordeelde en op zijn minst een menselijke behandeling verlangde.

Een menselijke behandeling mocht toch wel het allerm minst geweigerd worden door de nakomelingen der „philosofen”, die aan de mensheid betere tijden wilden brengen. Daar zij echter tegelijk moesten opmerken, dat de door hen zo diep gehate Kerk voor zovelen alleen menselijkheid, goedheid en naastenliefde predikte en dat daarin de diepe wortels van de onuitroeibare godsdienst en de kerkelijke eredienst nog levend waren, deden zij een poging om de massa's van de Kerk af te trekken door nieuwe, alleen aan de menselijkheid gewijde erediensten. Een boekhandelaar had in 1796 een klein boek gepubliceerd, dat een aan het deïsme beantwoordend geloof wilde verbreiden met slechts twee geboden: God eren en de medemenssen helpen. Daaraan ontleende de groepering, die een surrogaat voor het Christendom wilde bieden, haar naam. Aanvankelijk werd de beweging Theoanthropophilie geheten, later Theophilanthropie. Er werden ook bepaalde rit en uitgedacht. Des ochtends moest thuis een gebed tot God of de Vader der natie worden verricht, 's avonds moest een gewetensonderzoek gedaan worden. Bovendien moesten de aanhangers voor openbare godsdienstoefeningen in de tempels bijeenkomen, ten einde hun religieuze en morele feesten te vieren voor met bloemen getooide altaren.

Het genootschap wilde niet als een sekte optreden, doch als een „instituut voor algemene moraal”. Het wist velen aan te trekken door zijn uiterlijke eerbaarheid en door de verklaring, dat het de andere godsdienstige gemeenschappen niet vijandig gezind was. In steeds meer Parijse kerken voerde het zijn eredienst in, ook in de Notre-Dame.

¹⁾ Overgenomen uit P. de la Gorce, *Hist. relig. de la Révol. fr.* IV (Par. 1921), blz. 244.

In navolging van de katholieke misgezangen werd het ritueel verder uitgebreid. Lezingen en toespraken wisselden elkaar af. Als lezingen dienden uitspraken over moraal en leven, ontleend aan Socrates, Cicero, de Evangeliën, Seneca, Plutarchus, Marcus Aurelius, de Koran, Aristoteles, Fénelon en Voltaire. De lezingen en toespraken werden vooral gehouden door afgefallen priesters, die graag iets wilden verdienen. Zij wisten, hoe zij zich bij een godsdienstige plechtigheid moesten gedragen. Daarbij liet men hen ook een bijzonder ornaat dragen: een blauwe tunica, een rode gordel en een witte, van voren open toga. Bij het begin van het jaar 1798 was de aantrekkingskracht van de nieuwe eredienst het grootst en wist hij ook in de provincie wat verbreiding te vinden. Reeds werden rituelen voor opnemings-, huwelijks-sluiting en begrafenis ingevoerd. Toen verslaptte echter weldra de belangstelling. De vijandschap tegen de katholieke Kerk kon toch op de lange duur niet verholten blijven. Daarmee verdween de tolerantie, die aanvankelijk nog gepredikt werd. Het mengsel van geloof en ongeloof kon hen niet lang boeien, voor wie de door de katholieken als een caricatuur bespottte nieuwe godsdienst te veel tijd in beslag nam. Sceptici konden dan ook wel zeggen: „Een Mis is toch meer waard.” Begin 1799 had de nieuwe eredienst, die van Robespierre's religie van het Opperste Wezen was uitgegaan, zijn tijd overleefd, om door iets anders vervangen te worden dat evenmin nieuw was. Dit andere was een poging om de revolutionnaire kalender meer ingang te doen vinden.

De vervanging van de Zondagen door de *décadi's* was nooit geheel en al doorgedrongen.¹⁾ Ook niet de viering van de onder Robespierre's dictatuur ingevoerde grote nationale feesten, 14 Juli (bestorming der Bastille in 1789), 10 Augustus (bestorming der Tuilerieën in 1792), 21 Januari (terechtstelling van de koning, 1793) en 31 Mei (val der Girondijnen, 1793). Over het feest van het Opperste Wezen werd na de val van Robespierre niet meer gesproken. Thans moest vooral de Zondag als rustdag definitief geëlimineerd worden; alles wat bij het volk nog Zondagsgebruik was, moest naar de *décadi* worden overgebracht. Het Directoire wilde dit door decreten bereiken. Wie op de *décadi* werkten of hun winkels niet sloten, werden gestraft. In plaats van de kerkelijke plechtigheden op Zondag werden op de *décadi* civiele ceremonies voorgeschreven, plechtige zittingen van de gemeenteraden voor schoolkinderen en huwelijksplechtigheden. Bovendien waren er op sommige *décadi's* grotere feesten. Dan waren er vooral ook de hoge politieke feesten, die op verplichte feestdagen meestal in de kerken plaatsvonden, waarvan men *décadaire tempels* had gemaakt. Hiervoor werden nieuwe feesten ingesteld onder de titel „Souvereiniteit van het volk” en „Feest van de achttiende fructidor”.

¹⁾ Zie boven blz. 346.

Op het platteland kostte het echter de grootste moeite om deze décadaire eredienst ingang te doen vinden en vooral om de vermakelikheden op de oude Zondagen af te schaffen. Langs deze weg waren de oude kerkelijke tradities niet weg te krijgen.

Een veel groter gevaar voor de katholieke godsdienst bestond hierin, dat de constitutionele kerk, zoal niet als staatskerk, dan toch als schismatieke kerk haar eredienst bleef uitoefenen. Ondanks het groot aantal priesters, dat was afgevallen, bestond zij nog. Haar overblijfselen bleef Grégoire, de vasthoudende, verder bijeenbrengen. Op 15 Augustus 1797 hield hij zelfs met eenendertig bisschoppen en een nog groter aantal gedelegeerden een nationaal concilie, dat zijn plechtige zittingen in de Notre-Dame had. Volgens de wet van 19 fructidor konden echter ook de constitutionele priesters gedeporteerd worden, wanneer zij niet in de smaak vielen; degenen, die Rome trouw bleven, hadden natuurlijk altijd meer te duchten. Daar het aantal van deze laatsten nu ten gevolge van de nieuwe vervolgingen steeds verder afnam, zochten degenen, die nog de oude kerkelijke godsdienst wilden houden, ook wel contact met een constitutionele priester, vooral wanneer hij zedelijk onberispelijk was. Naar zijn kerkelijke legitimiteit werd dan verder maar niet gevraagd. Het gevolg hiervan was een niet geringe vervlakking, zelfs onder de oude gelovigen.

Stilaan scheen de Kerk toch tot de ondergang gedoemd. Onder de hogere klassen trok men zich weinig van haar aan; men scheen godsdienstige gedachten helemaal opzij geschoven te hebben en haalde ook bij begrafenissen geen priesters meer. De Parijse society gaf zich over aan allerlei soorten genoegens en uitspattingen en was er vooral op uit om voordeeltjes te behalen. Brutaliteit in optreden en spreken was in de mode, een eerbaar gezinsleven uit de mode. Cynisch werden huwelijken gesloten en ontbonden, al naar de gril van het ogenblik. Enkele salons beroemden zich wel op hun elegante conversatie en gedistingeerde omgangsmanieren, doch de antieke smaak herinnerde meer aan het heidendom dan aan edele schoonheid. De dames schenen haast Griekse en Romeinse nuditeiten te willen evenaren. De mythologische ornamenten versterkten de kille en starre indruk, die de stijve meubels maakten. Parvenu's en van het front gekomen officieren brachten een grove en lawaaijerige salontoon in zwang, die Madame de Staël zonder succes hoopte te veredelen. De geleerden en beoefenaars der wetenschap stelden het kerkelijk geloof op één lijn met de mythologie der antieken. In het uiterlijk leven herinnerde vrijwel niets meer aan de Kerk. De hospitalen of instellingen van weldadigheid hadden opgehouden te bestaan of waren gelaïciseerd, op zijn minst in hun namen; kerken en kloosters waren ontwijd of geheel verdwenen; niet zelden werden zij als danslokalen gebruikt. De katholieken hadden geen krant. In de provincie herinnerden slechts kloosterruïnes aan beroemde oude centra van Christelijke beschaving en wetenschappelijk

onderzoek. Saint-Bertin verviel langzaam. Corbie werd gesloopt, maar kon zijn kerk nog behouden. Het grandioze gedenkteken van de beschaving in de kruistochtentijd, de basilica van Cluny met haar acht torens, werd door de burgers afgebroken. Zij verdienden daarvoor de bestraffende woorden van Napoleon: „Allons, vous êtes barbares”. De Franse kunst heeft in deze tijd onherstelbare verliezen geleden.

Een belangrijke krachtbron bleef ten slotte nog alleen voor de katholieken over en liet ze ondanks alles op een betere toekomst hopen. Zij lag in het volk. Tussen de intellectuelen en het volk was in de loop van de achttiende eeuw de kloof steeds dieper geworden. De revolutie had ze tot een afgrond gemaakt. Dat bleek vooral in Parijs. Terwijl de beschaafde kringen door de viveurs, de aestheten en de geldmagnaten geleid werden in de eenzijdige cultus van het verstand en de baatzuchtige berekening van voordeel en voorrang, werd er verder niet gedacht aan de lagere klassen, de handarbeiders, de dagloners en allen, die van de aarde leefden. Dezen wilden echter voor een groot deel hun uitzicht op de hemel niet opgeven, waarvan zij meer bijstand verwachtten dan van nieuwe, zelfzuchtige wereldverbeteraars. In hun kringen bleven er steeds, die aan het oude geloof vasthielden. Ofschoon er onder de boeren velen waren, die niets wilden weten van het „ancien régime” en gaarne gebruik maakten van de gelegenheid om geconfisqueerd land te kopen, het volk als geheel kon bij zijn eenvoudige denktrant het geloof aan een Schepper en Bestuurder der wereld niet opgeven en bleef de leerstellingen van het Christendom en de Kerk als de beste waarborgen beschouwen voor de adel der menselijke ziel. Wat het aan goede mensen kende, zag het altijd weer verbonden met het geloof. De „philosofen” hadden het volk maar al te vaak het tegendeel van menselijke goedheid laten zien. De flonkering van hun taal kon onder dat volk slechts weinigen verblinden en verleiden.

Het kruis, het crucifix, waarvoor de kinderen van het volk hadden leren bidden, konden velen, ook als ze opgroeiden, evenmin vergeten als hun goede ouders. Op zijn minst maakte het hun afkeer gaande, wanneer men dergelijke herinneringen smadelijk wilde behandelen. Daarom wilden zij niet de hand aan de kruisen en crucifixen slaan, welke de ambtenaren na de achttiende fructidor verwijderd wilden zien. Bovendien werden er ook steeds weer ouders gevonden, die het kruis in de harten van hun kinderen bevestigd en niet verwijderd wilden zien en naar Christelijke scholen verlangden. Hier en daar vormden zich liefdadigheidsverenigingen. Vogelvrijverklaarde en gedepoteerde priesters trachtte men op de een of andere manier te helpen. De oude verering, die men de priesters placht te betonen, begon weer te herleven, niet alleen tegenover de zielzorgers, met wie het volk vroeger bijna alleen contact had gehad, maar ook tegenover de hoge prelaten en bisschoppen, die eens schitterende, vaak ongenaakbaar hoge heren waren geweest en nu als vervolgden ronddoelden.

Weldra zou Frankrijk toen degene bij zich zien, die men in de tijden van het Gallicanisme minder als de vader van de Christenheid had beschouwd dan als een geestelijk opperhoofd, aan wie de Franse Kerk precies te wijzen had, waar de grenzen van zijn geestelijke macht lagen. Twee pausen werden als beklagenswaardige gevangenen naar Frankrijk gebracht. De eerste was Pius VI, die het Directoire in 1798 uit Rome liet wegvoeren. De zieke grijsaard moest in Valence geïnterneerd worden. Hoe hij behandeld werd, blijkt treffend uit de woorden, waarmee hem 's ochtends vroeg op de pleisterplaatsen werd aangekondigd, dat de reis werd voortgezet: „Burger Paus, de paarden zijn ingespannen.” Niemand mocht in zijn nabijheid gelaten worden. Niettemin verdrong zich de landelijke bevolking om langs de weg zijn ogen op zich gevestigd te zien en om zijn zegen te ontvangen. Wanneer de gendarmen zich niet gecontroleerd wisten, lieten ze dat rustig toe. Dikwijls werden er in de pauselijke wagen bloemen geworpen. In de steden en dorpen was het gedrang om de wagen somtijds zo heftig, dat men de paarden stapvoets moest laten gaan. In Valence, waar de paus op 14 Juli aankwam, leefde hij nog slechts weinige weken, zijn einde in gebed afwachting. Op 29 Augustus 1799 verloor hem de dood, voordat een verder transport, waartoe al besloten was, was begonnen.

Een Parijse krant had op 8 December 1799 in een artikel over de gestorvene opgemerkt: „De dood van Pius VI heeft de roem van de filosofen van de nieuwe tijd in zekere zin bezegeld.” De Parijse „philosophen” vergisten zich, wanneer ze meenden, dat zij aan het pausdom en het kerkelijk geloof voorgoed de ondergang hadden bereid. De bewoners van Valence konden reeds drie jaar later horen, hoezeer dat een vergissing was. In 1802 was het gebalsemd lijk van de paus plechtig naar Rome gebracht. Doch een loden urn met de ingewanden werd op verzoek van de bisschop van Valence daarheen teruggebracht. In een plechtige optocht, waarin de autoriteiten voorop liepen, droeg men de urn naar de kathedraal. De bisschop ontving ze plechtig en verzekerde de Romeinse overbrengers bij hun vertrek: „Zegt bij uw terugkeer in Rome, dat in Frankrijk het katholieke, apostolische en rooms geloof weer opbloeit onder de gelukkigste voortekenen.”¹⁾

De grond van een dergelijk optimisme was het feit, dat alle vervolgingen een einde hadden genomen. Alleen het verdwijnen van de druk van boven was nodig om het godsdienstig leven openlijk te voorschijn te doen treden, ondanks de belemmeringen, die nog bleven voortbestaan. Toen in de nacht van 9 op 10 November 1799 (18-19 brumaire VIII) Bonaparte door een nieuwe staatsgreep de macht in handen had gekregen, liet men de dictator zijn gang gaan, omdat het land, onverschillig door wie en hoe, eindelijk rust en orde wilde

¹⁾ Pastor XVI, 3de deel, blz. 632.

hebben. Bonaparte zorgde hier spoedig voor. Ook de ordening der verwarde kerkelijke verhoudingen had zijn aandacht. Hij was realist genoeg om in te zien, welke betekenis de godsdienst in het leven der volkeren had en wat speciaal hijzelf er voor voordeel uit kon trekken voor de inwendige rust en voor zijn steeds groeiende overheersingsplannen. De tweespalt in de Franse clergé moest worden weggenomen. Voor de inwendige pacificatie probeerde hij weldra een weg te vinden door op 28 December 1799 alle vroegere eden te vervangen door een „belofte van trouw aan de constitutie”. Gedeporteerden konden terugkeren wanneer zij deze eed aflegden, doch van de andere kant mochten priesters ook alleen dan in het openbaar hun bediening uitoefenen, wanneer zij deze eed van trouw hadden gezworen. Onder de katholieken veroorzaakte deze belofte van trouw aanvankelijk weer onenigheid, daar vooral de emigranten-bisschoppen haar beslist van de hand wezen. Doch het gevoel van verantwoordelijkheid voor een nieuwe tweespalt dreef er toch de meeste katholieken toe om het hunne te doen tot herstel der eenheid en zich tegen Bonaparte niet te verzetten.

Toen Bonaparte zich opmaakte om zijn heerschappij over geheel het Westen uit te breiden, als een tweede Karel de Grote, kon hij niet blind blijven voor het geestelijk gezag, dat zovelen in Europa nog toekenden aan de opvolger van die Stephanus II, die als eerste paus over de Alpen was gekomen om contact te leggen tussen Italië en de heerser van het noorden. Tegelijk evenwel wilde hij gegarandeerd zien, dat dit geestelijke gezag met hem samenwerkte en zich niet op een gegeven ogenblik tegen hem zou keren. Hij sloot derhalve vrede met de in Venetië gekozen paus Pius VII, gaf hem het grootste deel van de Kerkelijke Staat terug en opende onderhandelingen over een concordaat. Op 15 Juli 1801 werd dit ondertekend. In dit concordaat werd aan de katholieke godsdienst, zijnde de godsdienst van de grote meerderheid van het Franse volk, vrije en openbare uitoefening van de eredienst gegarandeerd. Hoe Bonaparte er voornamelijk op uit was om de Kerk in Frankrijk in zijn hand te krijgen, toonden de zevenenzeventig organieke artikelen, die hij met het concordaat op het Paasfeest (18 April) van 1802 liet afkondigen, zonder zich daarover met het Vaticaan verstaan te hebben. Onmiddellijk liet de paus een protest horen. Ook afgezien daarvan was de bij de afsluiting van het concordaat geschapen situatie moeilijk genoeg. Alle toen functionnerende bisschoppen moesten hun ontslag nemen, onverschillig of ze gezworen hadden of niet. Voor de nieuw vastgestelde zestig diocesen zou de eerste consul de bisschoppen aanwijzen, waarop de paus hun dan de canonieke institutie gaf. Nu wilde echter bijna de helft (achtendertig) van de drieëntachtig bisschoppen, die meest in het buitenland vertoefden en niet hadden gezworen, geen afstand doen. Zij moesten gedeeltelijk afgezet worden. Dat de paus dit bereikte, liet duidelijk zien, dat de tijd van het Gallicanisme voorbij was en het pausdom zijn

gezag weer had teruggewonnen. Wel volhardde een klein deel van de gelovigen, de zogenaamde „petite église”, met enkele bisschoppen een tijdlang in het verzet tegen het concordaat. Zij vormden een nieuw schisma, dat slechts weinig betekenis had. Over het geheel genomen was toen voor de Franse Kerk en het pausdom toch veel gewonnen. De grote, diepe kloof, die de constitution civile van de clergé teweeg had gebracht, sloot zich weer; de Franse geestelijkheid kon weer ongehinderd het religieuze leven van het volk volgens de oude traditie verzorgen. Er kwam dan ook spoedig een nieuwe opleving.

Hoe deze opleving in de nauwste samenhang stond met de sluiting van het concordaat, toont ons een boek, in 1803 te Parijs verschenen, dat door zijn opdracht aan Bonaparte voor de Christelijke cultuur-historicus een keerpunt in het licht stelt. De opdracht besluit met de woorden: „Ga voort, een helpende hand toe te steken aan dertig miljoen Christenen, die voor u bidden op de trappen der altaren, welke gij hun teruggegeven hebt.” Reeds een jaar te voren, op 14 April 1802 (24 germinal X), was het boek voor het eerst verschenen, doch toen anoniem; het was vier dagen voor de Paaszon­dag, waarop Bonaparte de Fransen mededeelde, dat het concordaat eindelijk definitief gesloten was, en hen tot het feest der nationale verzoening in de Notre-Dame nodigde, welker grote klok voor het eerst sinds tien jaren weer luidde.

Het boek had de titel „Génie du christianisme ou beauté de la religion chrétienne”. De schrijver was François-Auguste Chateaubriand. Van ons standpunt uit, de beschouwing van het wederzijds verband tussen Kerk en beschaving, verdient het boek heel bijzondere aandacht. Het betekende, dat de Kerk en de beschaving, die na de nauwe verbintenis in de baroktijd nu op het einde der achttiende eeuw voor altijd uit elkaar dreigden te gaan, weer toenadering begonnen te tonen. Het was de schrijver gegeven, gedachten, die zich toentertijd aan zovelen opdrongen, in brillante vorm en diep beleefd uit te kunnen drukken. Hij vond de woorden, waarnaar nog velen, meer dan men dacht, snakten onder al degenen, die de algemene wens naar herstel der innerlijke orde deelden. De aanblik van de door de revolutie opgehoopte puinhopen van kerken veroorzaakte evenzeer afschuw en medelijden als bewondering voor het sterke geloof, waardoor eens de kerken waren geschapen, het geloof, dat met het offerbloed van vele martelaars in het jongste verleden zowel als in lang verleden tijden weerstand had geboden aan het ongelooft.

Dergelijke gevoelens hadden ten gevolge, dat ook onder de intellectuelen de wens opkwam wederom contact te vinden met het geloof der brede volkskringen, die kerkelijk waren gebleven, een geloof, dat zich zo krachtig had getoond. Hun woordvoerder, hun met vlam­mende, welluidende woorden luid roepende heraut werd Chateaubriand. Men luisterde vooral ook naar hem, omdat hij in zijn jeugd in

Parijs zijn geloof had verloren en het zelfs nog kort geleden als overwonnen in de zin der filosofen had voorgesteld. Toen hij zijn dwaalwegen inzag, wilde hij de anderen, die daar nog rond dwaalden, de weg wijzen en zijn tijdgenoten laten zien, waar zij het oude geluk konden hervinden.

Het is verrassend, hoe plotseling de innerlijke ommekeer in Chateaubriand plaats greep. In de eerste maanden van het jaar 1797 publiceert hij als emigrant in Londen zijn onsamenhangend „*Essai sur les révolutions*”, dat bezield is door de geest der encyclopedisten. Reeds in April 1799 is hij dan in dezelfde omgeving bezig aan zijn werk ter verheerlijking van het Christendom. Reeds in zijn eigen tijd wekte zijn snelle ommekeer bevreemding en ook vandaag nog doet men moeite om die te verklaren. Het raadsel, dat men bij zoveel bekeringen vindt, intrigeert vooral de literatuurhistorici. Om het op te lossen is het noodzakelijk, dieper in de persoonlijkheid van Chateaubriand door te dringen. De beste oplossing, voor zover er ten minste ooit een oplossing mogelijk is, heeft Pierre Moreau gegeven.¹⁾ De moeilijkheden worden veroorzaakt door Chateaubriand zelf, wiens uitlatingen niet geheel met elkaar te rijmen vallen. In ieder geval moet men niet tornen aan de woorden, waarmee hijzelf verhaalt, hoe hij weer Christen werd.

Hij verhaalt over de dood van zijn vrome moeder, die hem stervend heeft laten herinneren aan de godsdienst, waarin zij hem had opgevoed, door haar dochter, die ook al dood was, toen hij de boodschap ontving. Dan vervolgt hij: „Ik ben — dat beken ik — in het geheel niet geweken voor grote bovennatuurlijke verlichtingen. Mijn overtuiging is uit het hart gekomen. Ik heb geschreid en geloofd.” De tranen over de dood van zijn dierbaren, over de bitterheid, die zijn verloochening van het geloof aan zijn moeder veroorzaakt had, hebben hem tot het geloof teruggebracht. Dat is bij hem zeker oprecht geweest. Evenmin mogen wij twifelen aan de oprechtheid van zijn gezindheid in de „*Génie du christianisme*”, hoe het ook staan mag met het opduiken van de gedachte aan een dergelijke titel, die herinnert aan de „*Esprit des lois*” van Montesquieu.

Van een bekering in de gangbare zin van het woord mag bij Chateaubriand niet gesproken worden: hijzelf immers sluit „bovennatuurlijke verlichtingen” uit. En hij bleef, al werd hij nu ook weer gelovig, dezelfde met een rijke fantasie en snel wisselende gevoelens uitgeruste Breton, die zich overgaf aan gedachten over dood en „Weltschmerz”, doch ook te worstelen had met zinnelijke opwellingen van zijn hart en als met zichzelf ingenomen kunstenaarsnatuur al deze dingen wilde verwerken. Gelukte het hem bij zijn innerlijke worsteling

¹⁾ Pierre Moreau, *La conversion de Chateaubriand (Les énigmes de l'histoire)*, Paris 1933.

niet steeds het juiste evenwicht te vinden, dan zullen wij daaruit alleen de conclusie trekken, dat wij hem niet in alle opzichten te prijzen en te bewonderen hebben. Des te meer moeten wij dan echter waardering hebben voor zijn innerlijke worsteling en voor de volledige oprechtheid, waarmee hij later in een conversatie bij Madame Récamier eens zeide: „Ik geloof even vast aan God als aan mijn eigen bestaan. Ik geloof in ieder geval aan het Christendom als grote waarheid en zo goed als ik kan als goddelijke waarheid. Daaraan geloof ik vierentwintig uur; dan komt de duivel, die mij weer in grote twijfel dompelt, zodat ik er geheel door word beziggehouden mij daaruit te bevrijden.”¹⁾ Wij mogen ook vooral de nog authentiekere zinnen niet vergeten, die hij in 1826 in de Préface voor de nieuwe uitgave van zijn „Essai” schreef: „Ik geloof volkomen oprecht. Ik zou morgen met mijn geloof met vastbesloten schreden het schavot beklimmen. Ik neem geen syllabe terug van wat ik in mijn „Génie du christianisme” heb geschreven. Nooit zal er een woord aan mijn mond ontglippen, nooit een regel aan mijn pen, die in tegenstelling zou staan tot de godsdienstige meningen die ik sinds vijftientig jaar heb aangehangen.”²⁾

Al de indrukken, die Chateaubriand in Londen als ongelukkige emigrant opdeed, moeten samengewerkt hebben om hem, geheel anders dan hij vroeger gemeend had, de gedachte in te geven, aan zijn tijd de kracht van het Christendom te laten zien. Behalve de dood van zijn moeder droeg daartoe zeker het meeste datgene bij, wat hij over de innerlijke verandering in Frankrijk te horen kreeg: hoe daar de revolutie ineens was gestort en door het geloof van het volk overwonnen, hoe de „philosofen” als dwaallichten werden beschouwd en uit de mode geraakten, hoe er naar nieuwe leiders verlangd werd, naar leiders, die niet met de bliksemflitsen van hun geest zouden verblinden, doch door hun gaven van hart en gemoed de verdorde harten zouden verfrissen.

Het was niet Chateaubriand, die het geloof in Frankrijk weer het eerst wekte; van hem ging de eerste stoot niet uit. Veeleer kwam die van het in Frankrijk nooit overwonnen geloof van het volk, waaraan de diepe indruk der martelingen nieuwe kracht en gloed had gegeven; hierdoor was in Chateaubriand weer een dichter aangegrepen, die van zijn kant met het vuur van zijn hart ook de vlam van het geloof weer in de harten der intellectuelen wilde doen oplaaien. In scherpe tegenstelling tot de aanhangers der Verlichting, die de Christelijke leer door het verstand voorgoed uitgeschakeld hadden geacht, verkondigde Chateaubriand het Christendom als de leer van het hart: „Het Evangelie is gepredikt aan de arme van geest en is door de arme van geest opgenomen. Het is het klaarste boek dat bestaat. Zijn leer

¹⁾ Sainte Beuve, Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'empire II (Par. 1861), blz. 394.

²⁾ Oeuvres complètes II (éd. de 1836), blz. XXXVII.

heeft haar zetel niet in het hoofd, maar in het hart. Ze leert, niet te disputeren, maar goed te leven." ¹⁾

Aldus zet Chateaubriand in de inleiding op zijn „Génie” zijn program uiteen: „Niet de sophisten moest men met de godsdienst verzoenen, doch de wereld, die zij op een dwaalspoor leidden. Men heeft de wereld misleid door te vertellen, dat het Christendom een uit de schoot der barbaarsheid voortgekomen eredienst was, absurd in zijn dogma's, belachelijk in zijn ceremonies, vijandig gezind tegenover kunsten en wetenschappen, verstand en schoonheid, een godsdienst, die niets had gedaan dan bloed vergieten, mensen in ketens slaan en het geluk en de verlichting van het menselijk geslacht uitstellen. Men zou dus in tegenstelling daarmee het bewijs moeten trachten te leveren, dat van alle godsdiensten, die ooit bestaan hebben, het Christendom de meest poëtische is, de menselijkste en de gunstigste voor de vrijheid, de kunsten en de wetenschappen, dat de huidige wereld aan het Christendom alles te danken heeft, van de akkerbouw af tot de abstracte wetenschappen toe, van de hospitalen voor de ongelukkigen tot de tempels, die door kunstenaars als Michelangelo gebouwd en door schilders als Raffael versierd zijn. Men zou moeten laten zien, dat er niets goddelijkers bestaat dan zijn moraal, niets liefthalligers en grootsers dan zijn dogma's, zijn leer en zijn eredienst. Men zou moeten zeggen, dat de Christelijke godsdienst het genie begunstigt, de deugdzame neigingen ontwikkelt, aan de gedachten kracht verleent, de schrijver edele vormen aan de hand doet en de kunstenaar volmaakte voorbeelden, dat het geen schande is om in het gezelschap van Newton en Bossuet, van Pascal en Racine te geloven. Ten slotte zou men heel de tovermacht der fantasie en al de wensen van het hart te hulp moeten roepen ter bescherming van deze zelfde godsdienst, waartegen men ze in het geweer heeft gebracht.”

Dit program heeft de schrijver, zoals hij het zelf beter dan wie ook gekenschetst heeft, inderdaad uitgevoerd. Op hart en verbeelding, op poëzie en schoonheid wordt de nadruk gelegd. Dit paste goed bij een eeuw, die door Rousseau beheerst werd, onder wiens invloed reeds Bernardin de Saint-Pierre, de schrijver van „Etudes de la nature” (1784) en „Paul et Virginie” (1787), er bijna aan toe was als apologet soortgelijke wegen te bewandelen als nu Chateaubriand. Deze oudere schrijver beschikte echter nog niet over de ervaringen, die de kring van Chateaubriand door de afloop van de revolutie had opgedaan.

Indien de dweperij met de natuur op de wijze van Rousseau er zoveel toe heeft bijgedragen om het werk van Chateaubriand die bezielde toon te geven, die het nog heden ten dage de aantrekkelijkheid verleent van een schitterend literair werk, heeft zij toch van de andere kant in velerlei opzichten schade gedaan aan de apologie, die

¹⁾ Génie du christianisme I, blz. 1, 4.

de schrijver als allereerste doel voor ogen stond. Er is al vaak op gewezen, dat de dogmatische uiteenzettingen en de bewijzen voor de goddelijke oorsprong van het Christendom bedenkelijk zwak zijn, zoals ook al zijn filosofische uiteenzettingen. Door de voorkeur voor aesthetische waarden krijgt het gehele werk iets sterk subjectiefs, iets eenzijdig aristocratisch-intellectueels, waardoor het wezen van het Christendom en zijn universele betekenis voor de gehele mensheid in alle tijden miskend worden.

Bovendien laat de schrijver zich juist daardoor tot sterke disharmonieën verleiden. Deze treden vooral in de voorbeelden op, waarmee hij de veredeling van romanverhalen door Christelijke motieven wil laten zien. Tot dit doel laste hij „Atala” en „René” in. Het waren fragmenten uit zijn Indianenroman „Natchez”, waartoe zijn avontuurlijke reizen in de wouden van Noord-Amerika (1791-92) hem de stof hadden geleverd. De natuuraferelen en de schilderijen van zielstoestanden mogen schitterend zijn, de sentimentele slottonelen mogen uit het katholieke missie- en kloosterleven stammen, een lezer, die door Christelijke onderrichting gesterkt moest worden, kon in deze verhalen van een onzalige liefde geen gezond voedsel vinden. De schrijver deed er daarom goed aan, deze beide stukken in de uitgave van 1826 weg te laten. Hij had het alleen al eerder moeten doen. Want de toon, die hij daardoor had aangeslagen, had intussen in brede kringen school gemaakt en tot literaire werken van hoge waarde geïnspireerd, welke echter niet bepaald successen voor de Christelijke beschaving waren. „Atala” en meer nog „René” behoren tot de reeks van die ziekelijke zelfbespiegelingen vol Weltschmerz, waar de vroege Romantiek zozeer van hield. Zij verschaften Chateaubriand wel de eer om naast Goethe met zijn „Werther” en naast lord Byron geplaatst te worden. Aldus zag Chateaubriand zich dan echter bewonderd door kringen, die tegenover de hele apologetische gedachte van zijn „Génie” beslist vijandig stonden.

Van de andere kant kunnen katholieke lezers thans nog onbelemmerd genieten van de wijze waarop in het vierde deel de schoonheid van de katholieke eredienst wordt beschreven. Het lijkt haast onmogelijk, dat op het einde van de eeuw der Verlichting, tien jaar na de Franse revolutie, die de Christelijke kalender en de feesten wilde afschaffen, een zo diep gevoelde en dichterlijke beschrijving van de processie op Sacramentsdag en die op de Kruisdagen kon worden geschreven: „In het voorjaar ontplooit de Kerk in onze dorpen een verrukkelijke pracht. Het feest van Sacramentsdag behoort meer bij de glans der hoven. De Kruisdagen (biddagen voor Hemelvaartsdag) passen bij de simpele vroomheid van de dorpen. Het geeft de boer een gevoel van vreugde, wanneer zijn ziel zich voor de milde invloed van de godsdienst en zijn akkerland zich voor de dauw van de hemel opent. Gelukkig degene, die een nuttige oogst naar huis brengt en wiens

deemoedig hart zich zal buigen onder het gewicht van zijn eigen deugden, zoals de korenschuur onder het koren waarmee zij volgeladen is." Dan wordt ons de figuur van de oude dorpspastoor geschilderd, hoe hij uit zijn pastorie komt om de processie te gaan leiden. „Hij is alleen maar bekend onder de naam „pastoor” en deze eerbiedwaardige benaming, onder welke zijn eigen naam verloren is gegaan, duidt minder op de dienaar van het godshuis dan op de werkzame vader van de kudde. Hij komt uit zijn pastorie, die vlak naast de woonstede der doden gebouwd is, wier as hij bewaakt. Hij is in zijn woning op post gezet als een vooruitgeschoven wachtpost voor de grenzen van het leven om hen te ontvangen, die binnentreden, en hen, die uit dit rijk van de smarten heengaan.” De schrijver wist wel, hoe ook de verering en het aanzien van de oude plattelandspastoor door de revolutie niet overal hadden te niet gedaan kunnen worden.

Wat hem vooral ligt, is de schildering van de schoonheid van het Christendom; was hij daarbij al eenzijdig, dan paste deze eenzijdigheid juist goed voor de lezers, die van de verstandelijke kost meer dan genoeg hadden en verlangden naar poëzie, naar voedsel voor hun hart. Daarmee overwon hij Voltaire. Dat was echter zijn voornaamste succes. De literaire smaak der Parijzenaren onderging een verandering. Er werd niet meer zozeer naar gevraagd, wat waar en verstandig was; men zocht datgene, wat mooi gezegd was en ontroeren kon. Ook de lezers, die door Chateaubriand niet bekeerd werden, genoten de gedeelten waarin, dikwijls ten koste van de apologie, poëzie en sentiment tot uitdrukking gebracht en nieuwe aesthetische waarden getoond werden.

Daarom werkte Chateaubriand sterk inspirerend op de literatuur van zijn tijd. Hij staat vooraan in de nieuwe literaire stroming, de Romantiek. Op dit onderwerp zullen wij later moeten ingaan. Hier moet er echter minstens op gewezen worden, hoe hij in zijn tegenstelling tot Voltaire ook met het classicisme in de literatuur brak, met alles wat sinds de Renaissance in de navolging der antieken als geliefd model had gegolden. Hij verweet de klassieke literatuur, dat zij bloedarm was geweest, onpersoonlijk, zonder verband met het nationale leven en vooral met het religieuze leven van het Christendom. Verstand en berekening hadden overheerst, niet het eigen innerlijk van de mens, zijn gemoed, zijn hart. Daarmee wees hij de wegen der Romantiek, zodat men enigszins opgeschroefd kon zeggen, dat „Le génie du christianisme” de bijbel van de Romantiek is geweest.

In brede kringen maakte het diepe indruk, dat hij tot de Fransen en ook tot andere naties zeide, dat het Christelijk verleden hun veel nader lag dan de Oudheid, die slechts kille bewondering opwekte. Daarmee wees hij op de nationale stoffen uit de zo gesmade Middeleeuwen. Ook de intellectuelen, die Chateaubriand niet zonder meer konden volgen op zijn weg naar het geloof, begonnen enigermate te begrijpen, dat in het

Christendom een onuitputtelijke bron van poëzie school en dat het een grote dwaasheid was die te versmaden. De geloofsleer, de dogma's van de liefdevolle Vader, van de mensgeworden Verlosser, van de Man van Smarten, staken vol poëzie. Reeds lang had men deze poëzie verwerkt in talloze vrome legenden, die door de fantasie van het volk geschapen waren en alle dichters goudkorrels konden bieden, welke zij opnieuw in sierlijke vorm konden zetten om iets bekoorlijks te scheppen. Door het Christendom, dat de menselijke hartstochten trachtte te temmen, was pas het menselijk hart ontdekt in de veelzijdigheid van zijn tegenstellingen en conflicten. Daarmee werden de dichters nieuwe stoffen geboden in een eindeloze verscheidenheid. Berouw, boete en verzoening, steeds weer opnieuw door de Kerk bevorderd en beoefend, konden inderdaad in voorbeelden uit eigen ervaring veel diepere indruk maken dan wanneer ze met een geheel vreemde omlijsting in beelden uit de Oudheid getoond werden.

Bij hen, die midden in het weer ontwakende katholieke leven stonden, kon het slechts met de grootste vreugde begroet worden, dat uit de literaire kringen, die tegenover hen met zoveel geringschatting stonden, iemand was opgestaan, die als schrijver en kunstenaar nauwelijks zijns gelijke had en aan hun gemoedsleven recht wist te laten wedervaren. Zoals het de karig levende bergboer blij te moede maakt, wanneer vreemdelingen, die intellectueel ver boven hem staan, de schoonheid van zijn bergen en meren bewonderen, zo werd bij het katholieke volk de vreugde om zijn vrome tradities opnieuw verhoogd. Tot in onze dagen is dat zo gebleven. Wanneer van streken, welker bevolking van ouder op ouder katholiek is geweest en waar met bloemen getooide altaren, mooie kruisbeelden in het veld, ordezusters, die als engelen van barmhartigheid hun werk doen, en eerste heilige missen, die door het volk feestelijk meegevierd worden, gebruikelijke dingen zijn, gezegd wordt, dat men daar een katholieke lucht inademt en er zich overal omgeven voelt door een katholieke atmosfeer, dan zijn degenen, die zo spreken, geestverwanten van Chateaubriand. In hun denken is geen plaats voor wat anderen nog plegen te vertellen over de duistere Middeleeuwen, over inquisitie, pijnbanken, heksenwaan en bijgeloof. Een Chateaubriand behoefde echter in zijn tijd ook al niet meer in te gaan op datgene, wat de vrienden van Voltaire in alle landen herhaald hadden om het Christendom aan de afschuw prijs te geven. De strijd, die katholieke apologeten vroeger hadden moeten voeren om verwijten van deze zijde te ontzenuwen, had zijn zin verloren. Er bestond geen inquisitie en geen pijnbank meer; er werden geen heksen meer verbrand; andersdenkenden werden verdraagzaam behandeld, en wanneer men het bijgeloof slechts met voorzichtige tact meende te moeten verwijderen, dan was dat om niet eventueel het echte geloof te vernietigen, dat toch nog met het bijgeloof vermengd was.

De Kerk zag men ook niet meer als een heerseres, die in de strijd

over haar privileges bijna voortdurend in een gespannen verhouding met de staat leefde. In de tijd toen Chateaubriand met zijn „Génie” uit de verbanning naar Frankrijk terugkeerde, zag men haar alleen als de lijdende Kerk, die, evenals de barmhartige Samaritaan, ondanks haar eigen zware lijden de vervolgd en verlatenen wilde verzamelen en met elkaar verzoenen.

Chateaubriand stond nog onder de indruk van het lijden, dat paus Pius VI in de verbanning te Valence had doen bezwijken. De doodkist van de paus was nog niet in Rome aangekomen, toen hij de merkwaardige profetische zinnen neerschreef: „Het Christelijke Rome is in de moderne maatschappij evenzeer de band geweest, die de delen der wereld aaneenbond, als het heidense Rome dat voor de antieke wereld is geweest. Deze stad van de volkeren vervult alle voorwaarden voor haar bestemming en schijnt in waarheid de Eeuwige Stad te zijn. Er zal wellicht een tijd komen, waarin men menen zal, dat het toch een grote gedachte was, die deze heerlijke instelling schiep van een geestelijke vader te midden van de volkeren, door wie de verschillende delen van de Christenheid in eenheid bijeengehouden werden. Welke schonere rol is er bestaanbaar dan die van een paus, die in waarheid door een apostolische geest bezielde is . . . ? Het is een tamelijk algemeen erkend feit, dat Europa aan de Heilige Stoel zijn *civilisatie*, een deel van zijn beste wetten en vrijwel al zijn wetenschap en kunst te danken heeft. De opperherders maken zich nu op om andere middelen te zoeken om de mensen van nut te zijn. Een nieuwe activiteit wacht hun en wij hebben alle redenen om aan te nemen, dat zij deze roemrijk tot een goed einde zullen brengen. Rome is weer teruggekeerd tot die apostolische armoede, die in de oude tijd al zijn schatten uitmaakte. Evenals toen is het nu zaak, heidenen te bekeren, volkeren tot eendracht te manen, haat te blussen, tranen te drogen, helden (Bonaparte!) te temmen en wonden te helen, die vragen om de balsem van de godsdienst. Indien Rome zijn positie goed begrijpt, heeft het nooit grotere verwachtingen en een schitterender bestemming voor zich gehad. Wij zeggen verwachtingen, want wij rekenen tegenspoeden onder de wensen van Jezus Christus' Kerk. De ontaarde wereld vraagt om een tweede prediking van het Evangelie. Het Christendom vernieuwt zich en treedt zegevierend te voorschijn uit de verschrikkelijkste stormaanval, die de hel er ooit op gedaan heeft. Wie weet of datgene, wat wij voor de ineenstorting der Kerk hebben aangezien (kort te voren was Pius VI aangeduid als de laatste der pausen), niet juist haar wederopbouw zal zijn. Zij ging onder in de rijkdom en de rust. Zij dacht niet meer aan het Kruis. Het Kruis is weer verschenen. Zij zal gered worden.”¹⁾ De geschiedschrijvers van het pausdom beginnen met Pius VII de periode van de Restauratie.

¹⁾ *Génie*, 4de deel, 6de boek, hoofdstuk VI.

Chateaubriand heeft juist geprofeteerd en zou ook heden als profeet weer een gehoor verdienen.

Hoe Chateaubriand uit het verleden geleerd had, zien wij nog beter, wanneer wij ons zijn leidende historische gedachte voor ogen stellen, die de apologie geheel nieuwe perspectieven opende. Al de delen van de „Génie du christianisme” staan vol met historische uitweidingen en na de literatuur is de geschiedenis het terrein, waarop de schrijver de indruk maakt het best thuis te zijn. Weliswaar hing het samen met het doel van zijn apologie, die alleen lette op de lichtende bladzijden van het verleden en de donkere oversloeg, dat de critiek niet tot haar recht kwam. Doch degenen, die hem wilden navolgen, moest dit nu ook bijgebracht worden, omdat Chateaubriand het Christendom in de grote ontwikkelingsgang der beschaving plaatste.

In deze richting had Voltaire, zijn voornaamste tegenstander, zijn blik gescherpt.

In de geciteerde plaats hebben wij de aandacht gevestigd op het woord civilisatie, omdat het in een samenhang werd gebruikt, die de schepper van het woord niet voor mogelijk zou gehouden hebben en zeer scherp zou hebben afgewezen. Het woord kon in die tijd nog als nieuw beschouwd worden, want het werd pas in 1835 in de Dictionnaire van de Académie opgenomen. Wij komen het voor het eerst in 1756 tegen bij de physiocraat Mirabeau de Oudere en in de kring van Voltaire. Wat Voltaire er onder verstond, had hij in zijn historische werken voldoende getoond. Voor Voltaire betekende civilisatie de bevrijding van de mensheid van het geopenbaard geloof en de Kerk, die een periode van barbaarsheid over de wereld hadden gebracht. De diepte van de tegenstelling tussen Voltaire en Chateaubriand bleek uit het feit, dat deze laatste aan het pausdom de verdienste toekende van aan Europa zijn civilisatie geschonken te hebben. Tegelijk echter had toch Voltaire de synthese, die in het woord lag, in een betekenis opgevat, die op een geestelijke samenvatting van de gehele geschiedenis der mensheid neerkwam. Hij had een overzicht over de beschaving van de mensheid willen bieden en in deze zin werd het woord door de Verlichting in Duitsland tot een vast begrip gemaakt.

Doordat Chateaubriand de betekenis van het Christendom in de gehele beschaving der mensheid duidelijk maakte, wees hij katholieke geschiedschrijvers op een gebied, waarom zij zich tot dan toe nog maar weinig bekommerd hadden. Het geschiedenisonderwijs, gedurende lange tijd stiefmoederlijk behandeld, was zich in kerkelijke kringen pas in de achttiende eeuw noodgedwongen met deze dingen gaan bezighouden. Daarbij was men niet veel verder dan Bossuet gekomen, die reeds bij Karel de Grote een punt had gezet. Verder behandelde men veelal alleen kerkgeschiedenis, die met de wereldgeschiedenis vrijwel alleen samenviel voor zover er conflicten tussen Kerk en staat te behandelen vielen. Aan de cultuur werd door de katholieke historici bijna

alleen aandacht gewijd, voor zover ze door de kerkelijke discipline beheerst werd of zich tegen haar verzette. De culturele geschiedenis van de mensheid viel vrijwel samen met de kerkgeschiedenis. Dat kon weliswaar voor de Middeleeuwen juist zijn, maar hield toch ook daar op, wanneer men de geschiedenis van de wetenschap er ook niet speciaal bij betrok. Toen nu door de Verlichting de scheiding van Christendom en beschaving tot een wetenschappelijk postulaat werd verheven, moest men zich van katholieke kant ook met de beschaving en de cultuur als een speciaal gebied ernstiger gaan bezighouden en ze in hun verhouding tot de Kerk behandelen. Chateaubriand was een der eersten, die daartoe met nadruk aanzetten. Bij zijn uiterlijk systematische indeling (deel I: dogma's en leer; deel II: poëtica van het Christendom; deel III: kunst en literatuur; deel IV: eredienst) was de historische samenhang over het geheel genomen niet voldoende tot zijn recht gekomen, ofschoon de schrijver ook bij tijd en wijle reeds liet zien, dat hij niet afwijzend stond tegenover de ontwikkelingsgedachte. Maar al te zeer volgde hij later liberale vooruitgangsideeën door de Kerk als hoogste taak de verwerkelijking van vrijheid, gelijkheid en broederschap toe te wijzen; daarom leed hij als politicus ook schipbreuk. Doch de invloed van Chateaubriand's ideeën toonde zich verdiept bij de stichter der Sint-Vincentiusconferenties, Frédéric Ozanam. Deze kwam dicht bij het in zijn oorsprong geheiligde devies „waarheid en leven” dan Chateaubriand, die het in zijn „Génie” scheen te hebben verzwakt tot „schoonheid en leven in het Christendom”.

In de tijd, waarin Chateaubriand's boek ontstond, was het overigens nauwelijks mogelijk om op een andere wijze te schrijven, wilde men in de kringen der intellectuelen ten minste de harten voor het Christendom terugwinnen. De indruk, die zijn boek maakte, was weergaloos sensationeel. Niet dat „Le génie” het enige boek was, waarin voor het Christendom gepleit werd, maar Chateaubriand's boek overtrof in ieder geval alle andere verre in uitwerking. Wij mogen zijn waarde nu niet gaan overschatten door bijvoorbeeld te beweren, dat Chateaubriand in het algemeen aan het geloof in Frankrijk weer nieuw leven heeft ingeblazen. Er zijn andere krachten geweest, waardoor het geloof bij de ineenstorting der Franse revolutie nog levenskrachtig genoeg was om de Kerk in Frankrijk te verjongen. Deze krachten hebben ook een Chateaubriand tot zijn boek geïnspireerd. Hij onderkent ze en wordt er door meegetrokken, zodat hij zijn ongelof opgaf en terugkeerde tot het geloof van zijn kinderjaren en van zijn moeder. Van deze krachten hoorde hij veel in de Londense emigrantenkringen, vooral door zijn vriend, de dichter Fontanes, die, afgeschrikt door de sociale anarchie der revolutie, naar Londen was gekomen met de overtuiging, dat alleen door de godsdienst de orde weer hersteld kon worden.

Deze in hun weerstand sterk onderschatte krachten hadden ook

andere schrijvers er toen toe gebracht om de pen ter hand te nemen en hun weer een weg te banen. Op hun werken werpen wij eerst nog een korte blik, om daarna de bewegende en drijvende krachten zelf ten slotte nog in hun samenwerking te kenschetsen. Zo plaatsen wij naast de Bretonse graaf Chateaubriand twee adellijke schrijvers, die ook als emigranten schreven en hun werken eerst anoniem in het buitenland lieten verschijnen. De „*Théorie du pouvoir politique et religieux*” van Louis de Bonald verscheen in 1796 in Constanz. In Londen publiceerde Joseph de Maistre in 1797 zijn „*Considérations sur la France*”.

Louis vicomte de Bonald had gedurende zijn hele leven zijn overtuigingen nooit gewijzigd. Hij putte er later in de restauratietijd de leidende gedachten uit in zijn strijd voor troon en altaar; wij vinden ze evenzeer reeds in zijn eerste werk, dat hij in ballingschap in Duitsland schreef. Zij beantwoordden aan de sterke tradities van zijn geboortestreek, het barre Auvergne. Onwankelbaar hield hij vast aan de oude tradities en verbreidde die naar alle kanten, hoewel hij Rousseau had gelezen en bewonderd. Deze lectuur had hem echter alleen in zijn voornemen gesterkt om de oude beginselen met heel zijn hart trouw te blijven en de revolutie als een vrucht van het rationalisme te verfoeien. Hij wordt de woordvoerder der integrale legitimisten en verklaart al vroeg: De mens komt van God en van God komt de menselijke maatschappij, zowel de politieke maatschappelijke orde als de religieuze. De hoofden daarvan ontvangen hun macht van God. De eerste en fundamentele wet van iedere burgerlijke maatschappij is de openbare beoefening van de godsdienst waarop zij steunen moet. Tegenover de verklaring van de rechten van de mens plaatst hij de verklaring van de rechten van God, om ze samen met de rechten van het koningschap uitvoerig te motiveren in zijn grote werk „*La législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*” (1802).

Graaf Joseph Marie de Maistre, de afstammeling van een Provençaalse, naar Chambéry geëmigreerde familie, geboren in 1754 te Chambéry, kwam pas na een zekere evolutie tot een standpunt, dat uiterlijk op dat van De Bonald geleek. De werken van Montesquieu, Rousseau en Voltaire waren hem niet onbekend gebleven. Bovendien hing hij in Lyon philanthropische ideeën aan en was gedurende enige jaren als broeder A Floribus lid van een vrijmetselaarsloge in Chambéry, zonder dat hij ophield als katholiek te praktizeren. Toen de Fransen in 1792 naar Savoye kwamen, week hij uit naar Lausanne en daarna naar Venetië (1798-99). Ofschoon hij onderdaan van de koning van Sardinië was, die hij later, sinds 1803, als gezant in Sint-Petersburg vertegenwoordigde, voelde hij zich door de taal zozeer met Frankrijk verbonden, dat hij Frankrijks lot als dat van zijn eigen vaderland en van de leidende natie beschouwde. In de „*Considérations*” laat hij er in deze geest zijn gedachten over gaan. Hij verfoeit

de revolutie evenzeer als De Bonald, doch hij vraagt vooral om de eenheid als de bron van alle goed, terwijl volgens hem de verdeeldheid een verwoestende werking heeft. Met deze eenheidsgedachte motiveert hij de noodzakelijkheid van het gezag, zowel in het wereldlijke als in het geestelijke. God is de hoogste autoriteit van de Kerk, de koning waarborgt als wereldlijke autoriteit de eenheid van de staat. In de revolutie, welke deze beide eenheden verscheurd had, ziet hij een satanisch werk. De Maistre en De Bonald waren, ieder op zijn eigen, bijzondere manier, bondgenoten van Chateaubriand, die vooral De Bonald ook als zodanig heeft begroet. Zij gingen echter van heel andere gezichtspunten uit, niet van de mens, maar van God. Op hen deed zich niet de invloed van een Rousseau gelden, zoals dat bij Chateaubriand het geval was. Tegenover de „burger van Genève”, die in zijn „Contrat social” begint met te zeggen: „De mens is vrij geboren en ik zie hem overal in ketenen”, begint De Maistre, die in de sociaal-politieke controversen goed thuis is, in zijn „Considérations sur la France” met de woorden:¹⁾ „Wij zijn allen vastgebonden aan de troon van het hoogste Wezen door een lichte keten, die ons vasthoudt zonder ons tot slaven te maken. Het wonderlijkste in de algemene orde der dingen is het handelen der vrije wezens onder de hand van God.” Zijn staatstheorie heeft De Maistre toen reeds kort uiteengezet in het „Essai sur le principe générateur des considérations politiques”, dat weliswaar pas in 1810 werd gepubliceerd, maar ook in 1796 is geschreven. Daarin keert hij zich op zijn scherpe manier, die bijna de inquisitie weer terugwenste, tegen de „philosofen”, die alle maatschappelijke verhoudingen louter op grond van begrippen opnieuw wilden ordenen door abstract van de mens uit te gaan. Met diepe en krachtige ernst wijst hij de filosofen als godlozen af: „Verscheidene van deze mensen, die zich filosofen noemden, zijn zover gegaan, dat zij van de haat tegen het Christendom tot een persoonlijke haat tegen zijn goddelijke Stichter zijn gekomen. Zij haatten Hem werkelijk, zoals men een levende vijand kan haten.”²⁾

Ook de literatuurprofessor La Harpe begreep de revolutie, nadat hij ze aan zijn eigen lijf ondervonden had, in het jaar 1797 als het werk der „philosofen”, die in werkelijkheid slechts philosophische charlatans waren geweest. Overigens echter lijkt La Harpe in zijn ommekeer en in de uitlatingen, die wij daarover hebben, meer dan iemand anders der genoemde schrijvers op Chateaubriand. Hij was een ex-leerling van Voltaire, was vol geestdrift geweest voor de vrijheid van de republiek en had met een Jacobijnenmuts op het hoofd een ode op de vrijheid voorgedragen. Dat vrijwaarde ook hem niet voor gevangenneming. In de gevangenis gingen hem over de revolutie de

¹⁾ Reeds contrasterend tegenover elkaar geplaatst bij Baumgartner, *Gesch. der Weltliteratur* V, blz. 564.

²⁾ *Essai sur le principe générateur*, ch. 64.

ogen open. Hij zocht zijn troost in de psalmen. Om hun schoonheid te smaken vertaalde hij ze en voorzag ze van een literaire commentaar. Vervolgens begon hij aan de lectuur der Evangelien; een woord uit de „Navolging van Christus” kwam daar nog bij, om hem het geloof te brengen. Over zijn ommekeer vertelt hij soortgelijke dingen als Chateaubriand: „Ik viel met mijn gezicht op de grond, badend in tranen, stikkend in snikken . . . Mijn hart heeft nooit iets zo heftigs en zo heerlijk ervaren.” In kleinere werken trad hij moedig als bekeerling op en verklaarde evenals De Bonald, dat een sociale ordening zonder godsdienst en openbare eredienst niet kon bestaan. Ten slotte begon hij aan een helaas niet voltooide „Apologie de la religion”. In de voorrede stonden woorden zoals ze ook uit de nog door hem verwelkomde „Génie du christianisme” van Chateaubriand hadden kunnen worden geciteerd: „Hoe schoon is de godsdienst; hij is zo schoon als de hemel, waaruit hij is neergedaald! Hij is zo groot als God, van wie hij is uitgegaan; hij is als het Hart van Christus, dat hem ons gebracht heeft.”¹⁾

Hoe de gevoelens, die bij Chateaubriand en bij La Harpe de plotselinge ommekeer teweegbrachten, tot hen gekomen waren uit de nog gelovige kringen van het Franse volk, leert ons de vrome Pierre Simon Ballanche. Hij was in Lyon in een vroom gezin opgegroeid en had daar het martelaarsbloed rijkelijk zien vloeien. Diep getroffen in zijn zacht gemoed verdiepte hij zich met hart en geest zozeer in het Christelijk geloof, dat hij de mystieke gedachte van het aan God verschuldigde zoenoffer naspeurde. Zo echt als bij geen ander verbond zich bij hem in zijn literaire studies de bewondering voor het Christendom met al het schone in kunst en letterkunde en hij heeft reeds het woord gebruikt, dat Chateaubriand met zoveel succes voor zijn titel heeft genomen. In een in 1801 gedrukt, doch reeds in 1797 ontworpen boek „Du sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts” vinden wij naar aanleiding van Fénelon’s „Télémaque” de zin: „Dit mooie boek is vrijwel geheel op een mythologische grondslag gebouwd. Doch hoeveel overschone dingen staan er in, die alleen kunnen zijn ingegeven door de „génie du christianisme”. ”²⁾

De apologetische gedachte, die Chateaubriand met zijn titel pas later aan de wereld verkondigde, hing dus in de lucht. Zij was ontkiemd bij de voor hun geloof lijdende en niet tot wankelen te brengen katholieke kringen van Frankrijk in een tijd, dat de onoverwinnelijkheid van het geloof begon te blijken. Dat was kort voor de jaren 1796 tot 1800, waarin deze lekenapologeten hun werk begonnen. Aan de een na de ander begon het duidelijk te worden, dat de „philosofen” de nieuwe tijd van de menselijke vooruitgang na de overwinning op

¹⁾ V. Giraud, *Le christianisme de Chateaubriand* II, blz. 59, 317vv.

²⁾ Giraud, t.a.p., blz. 61. P. Moreau, *Le romantisme*, blz. 50.

de door de Kerk bevorderde „barbaarsheid” niet hadden gebracht en dat de profeten, die de terugkeer naar de natuur als leuze voor de opvoeding van de ideale mens geprezen hadden, de oorzaak waren geweest, dat bloeddorstige beestmensen als leiders waren opgetreden en dat in plaats van sociale orde een chaos was ingetreden. Men benijdde degenen, die in hun eigen innerlijk ten minste nog leidsterren vonden, waarnaar zij konden leven en sterven. Degenen die naar sociale orde uitzagen, begrepen dat de godsdienst alleen de magneet was, die de harten kon aantrekken om ze tot de orde te brengen. Men sprak niet meer met verachting over de godsdienst, die alleen voor het volk noodzakelijk was, doch men riep: „Het volk zijn alle burgers.” — „Als ik kiezen moet, wil ik volk zijn.” ¹⁾

Wat Bonaparte inzag, toen hij zijn heerschappij wilde verstevigen en met de paus onderhandelingen aanknoopte over een concordaat, hadden toch ook al vele anderen in de jaren voor 1799 begrepen. De Parijse hogere kringen, die de revolutie hadden toegejuicht, hadden de openbare mening alleen onder de burgerij der steden kunnen bepalen. Zij waren echter niet in staat geweest om aan een sociale orde diepere wortels te geven. Zij hadden vooral iedere achting verspeeld, toen zij met uiterlijk geweld een verzet wilden onderdrukken, dat uit de grond van het hart kwam en niet terugdeinsde voor het martelaarschap. Erger kon het vrijheidsparool niet te schande gemaakt worden. Hoeveel degelijker en steviger toonden zich de kleine luiden in stad en land, die taai aan hun overtuiging vasthielden en ondanks alle vervolging de godsdienst niet wilden prijsgeven! Al was deze vasthoudendheid niet in alle streken van Frankrijk even groot, er waren toch grote, naamloze massa's, die in hun oude beginselen niet aan het wankelen gebracht konden worden; zij waren als granietblokken, die niet van hun plaats te krijgen waren en waarmee degene, die Frankrijk, dat tot een chaos was geworden, weer wilde opbouwen, rekening moest houden. In de tijden der ergste vervolging hadden velen zich weliswaar verborgen, doch des te stralender lichtte het voorbeeld van hen, die als martelaars stierven of in ballingschap werden gezonden. Zodra de tijden een weinig beter werden, begonnen aanstonds ook pogingen om de kerkelijke gebruiken weer in ere te herstellen.

Dat kon men reeds in 1795 opmerken en vooral nadat het laatste schrikbewind van 18 fructidor (1797) was uitgewoed. De particuliere scholen, die opnieuw waren opgeheven, trachtte men vooral weer heimelijk te laten opleven. Er werden zelfs openbare leraren en onderwijzers gevonden, die godsdienstonderwijs bleven geven en met de leerlingen baden. In Vlaanderen en Artois bleven de parochiekerken nooit geheel leeg; wij weten er in de tijd der vervolging zelfs van een broederschap van de eeuwigdurende aanbidding. In de omtrek van

¹⁾ Naar een brochure uit die tijd. V. G i r a u d, t.a.p., blz. 63, 313.

Béziers hielden vanouds gebruikelijke pelgrimages niet op. In de Franche-Comté gaf een kanton een bewonderenswaardig voorbeeld doordat daar driekwart van de bevolking zijn Paasplicht vervulde. Toen na de achttiende fructidor nieuwe deportaties begonnen, kwam het voor, dat boeren zich aaneenschaarden om de gedeporteerden met geweld aan de gerechtsdienaars te ontrukken. In het westen kon men ook niet vergeten, welk aandeel het katholiek geloof aan de opstand der Vendeeërs had gehad, vooral in het begin, toen men de bescheiden handelaar Cathelineau tot opperbevelhebber van het „Rooms-katholieke leger” had uitgeroepen.

Een van de belangrijkste factoren voor de versterking van het religieuze leven in de gelovig gebleven lagen der bevolking, vooral in de steden, was de standvastigheid der vrouwelijke religieuzen. Men zou hen als het cement kunnen beschouwen, dat de blokken graniet bij elkaar hield. Terwijl bij de opheffing der kloosters de mannelijke religieuzen voor het grootste deel de band met hun orde opgaven, bleven de zusters op enkele weinige uitzonderingen na hun geloften trouw. Sommigen van hen keerden wel in hun families terug, maar zonder hun religieuze gevoelens en overtuigingen prijs te geven. De meesten verspreidden zich in de omgeving van hun kloosters, die zij moesten prijsgeven, in kleine groepen over verschillende huizen en hielden contact met hun oversten. Bij hen konden altijd weer priesters komen — doch alleen onbeëdigde — die hun de sacramenten toedienden en in hen de beste helpsters voor hun werk vonden. Enkele zusters werden weliswaar gevangen gezet en ook guillotineerd, omdat ze godsdienstige voorwerpen hadden verborgen of verder gegeven, vervolgden een asyl hadden geboden of op enigerlei wijze tegen de revolutionnaire wetten hadden misdaan. Dat schrikte er echter de zusters niet van af standvastig te blijven, hoe moeilijk het hun soms ook viel om voor hun onderhoud te zorgen. Een voorbeeld uit vele is dat van de Parijse Dominicanessen. Toen in 1792 hun klooster moest worden ontruimd, trokken sommigen zich terug in het huis van hun ouders; de meesten verdeelden zich in drie groepen. Daarvan woonden zeven zusters met de priorin, zeven andere met de sub-priorin. Het grootste deel had een bakoven en een tuin ter beschikking en kon door handel in groenten en het maken van bonbons de kost verdienen. De priorin en haar groep deden dat door het maken van waaiers, kunstbloemen en andere voorwerpen. Zo konden zij volgens hun ordesregel blijven leven. Zusters van de congregatie van Notre-Dame, die in Parijs of omgeving maar moeilijk onder dak konden komen, trachtten zich er door te slaan door de fabricage van kant. Er was echter maar één paar schoenen op drie zusters, zodat ze nooit samen uit konden gaan.¹⁾ Zodra de vervolging ophield, trachtten de

¹⁾ Deze en andere details bij L. D e r i e s, *Les congrégations religieuses au temps de Napoléon* (Par. 1929), blz. 190vv.

verschillende groepen zich weer te verenigen. Reeds in 1796 en 1797 is dat waar te nemen.

Nadat de laatste grote storm van de achttiende fructidor (1797) was uitgeraasd, zag men de communiteiten van kloosterzusters overal weer bij elkaar komen. Het volk hinderde ze niet. Slechts heel enkele verwoede revolutionairen wilden op hen hun haat koelen. Van zovelen onder hen, die men allen zonder onderscheid als „goede zusters” aanduidde, wist men alleen, dat ze rustig hun eigen leven wilden leiden en waar zij maar konden goed wilden doen. Dat was vooral het geval bij de zusters die zieken verpleegden en onderwijs gaven. De ziekenzusters konden in hun hospitalen blijven en hoefden alleen hun geestelijk gewaad en hun kloosternaam af te leggen. Men had ze dringend nodig. Waar men dit niet wilde begrijpen, dwongen epidemieën tot dit inzicht. Ook schoolzusters wisten zich te handhaven door individueel privaattlessen in gezinnen te geven of met toestemming van plaatselijke instanties in gehuurde lokalen onderwijs aan de meisjes te geven, wier moeders daar bijzonder op gesteld waren. Toen Bonaparte's macht steeg, machtigde hij de ziekenverplegende en daarna ook de onderwijsgevende congregaties om hun werk voort te zetten, omdat hij dat voor de staat onontbeerlijk achtte. De contemplatieve orden, die overigens geen uitdrukkelijk verlot kregen, begon men oogluikend toe te laten.

Aanstands toonde zich toen overal bij de dochters uit vrome gezinnen een nieuwe, sterke drang naar het religieuze leven in kloostergemeenschap, zodat niet alleen de oude orden en congregaties hun gedunde gelederen weer konden aanvullen, doch ook nieuwe congregaties ontstonden. De bekendste daarvan is de congregatie van de vrouwen van het Heilig Hart van Jezus (Sacré Coeur). De zeer ontwikkelde stichteres, Sophie Barat, een dochter uit een wijnbouwersfamilie, wijdde zich op aanraden van pater Varin (die later bij de vernieuwing van de Sociëteit van Jezus een eminente rol zou spelen) in 1800 aan het Hart van Jezus toe. Sinds 1806 stond zij gedurende tweeënzestig jaar als algemeen overste aan het hoofd van haar genootschap, dat zich aan de opvoeding van de vrouwelijke jeugd wijdde. Als een der edelste vruchten van de vervolging in de tijd der revolutie werd zij door haar canonisatie in het jaar 1925 onder de aandacht van de gehele katholieke wereld gebracht.

Nog verder terug tot in de tijd der revolutie reikte de oorsprong van de naar een Parijse straat genoemde Picpus-congregatie van de Heilige Harten van Jezus en Maria en van de eeuwigdurende aanbidding. Haar stichter was Pierre Joseph Coudrin. In het jaar 1792 was hij in Parijs heimelijk tot priester gewijd in de bibliotheek van het Ierse college, terwijl in de kapel daarvan de Jacobijnen vergaderden. Hij werd ter dood veroordeeld, maar oefende verscheidene jaren achtereen onder de grootste gevaren de zielzorg uit. Als vicaris-generaal van

Rouen voelde hij zich gedrukt door de zorg voor de kinderen der revolutionairen en hij stichtte toen zijn genootschap in de eerste plaats voor de onderrichting en bekering van beide geslachten.

De haarden van geloof, die in Frankrijk tijdens de revolutie, zij het ook met een karig vuur, brandende werden gehouden, doofden nooit geheel. Toen de vervolging ophield, werd dit naar buiten het eerst duidelijk aan de emigranten, wier ogen steeds op het vaderland gericht bleven. In deze emigrantenkringen grepen diegenen naar de pen, die zich geroepen voelden om een vooral toen belangrijk intellectueel werk te verrichten. De revolutie had voor de katholieke Kerk in Frankrijk een breuk betekend met alles wat men over het algemeen cultuur of beschaving noemde. Het ontbrak de Kerk daar bijna totaal aan mensen, die dragers van intellectuele cultuur waren. De kloosters waren ontruimd, de priesterseminaries en scholen gesloten, de kastelen verlaten. De katholieken in Frankrijk hadden geen krant, geen tijdschrift. Mondelinge opwekking en onderrichting waren slechts in het diepste geheim in zeer beperkte kring mogelijk. Onder de burgerklasse waren de meesten afgefallen, doordat zij zich hadden aangesloten bij de „philosofen”. Van de overigen eindigden sommigen op het schavot of moesten onderduiken, anderen gingen in ballingschap. Tot deze laatsten behoorden behalve vele bisschoppen vooral de wereldlijke adellijken. Al werden de meesten onder hen min of meer door hun royalistische gezindheid gedwongen het vaderland te verlaten, toch is dit motief niet uitsluitend in het spel geweest. Met de tradities van het „ancien régime” hadden zij veelal ook de katholieke familietradities bewaard. In hun kring kon niet vergeten worden, hoezeer het leven naar de geest, de gemoedsverfijning, de innerlijke zielsbeschaving, het fatsoen en het eergevoel, welke zij van de dames van het huis, hun moeders en zusters, metterdaad geleerd hadden, een uitvloeisel waren van de Christelijke vroomheid, van generatie op generatie doorgegeven samen met het geloof der Kerk; zij bleven zich herinneren, wat de geschriften van Franciscus van Sales, Bossuet en Fénelon aan godsdienstig voedsel voor de geest geboden hadden.

Uit dit milieu kwamen de mannen, die wij hierboven hebben leren kennen: Chateaubriand, De Bonald en De Maistre. Zij waren de nieuwe bruggenbouwers, die de verbinding tussen beschaving en Kerk, tussen het geloof en de geestelijke schatten van vroegere tijden weer moesten herstellen en die nieuw voedsel moesten reiken aan de generatie, die na de revolutie weer verlangde naar werken van schoonheid en goede smaak, naar beginselen voor maatschappelijke opbouw en staatkundige ordening, naar het leven van de geest. Zij lieten niet na, het oude geloofsgoed aan hun lezers voor te houden, aangepast aan de nieuwe behoeften. Chateaubriand kon brede kringen beïnvloeden, toen hij met een uitgebreide kennis van de literatuur, waardoor Frankrijk de gehele wereld had beheerst, voor de

verdorpe harten schreef en de erkenning oogstte, dat hij een nieuwe smaak in ere had weten te brengen. Dat maakte in Parijs de meeste indruk. Het geminachte katholicisme kon er zich op beroemen, dat het weer modern was geworden. Dat was iets, waarmee een ieder rekening moest houden, die niet het verwijt wilde riskeren, dat hij achterlijk was, doordat hij alleen maar Voltaire bleef afschrijven. In al de andere landen, waar ook katholieken maar al te zeer in het voetspoor van Voltaire en Rousseau gelopen hadden, begon men naar Parijs te kijken om daar het voorbeeld te zien van een nieuwe geestelijke beweging, een herleving van het katholieke geestelijke leven en van de zedelijke idealen. De schunnige romans, waarin men zo brutaal was geweest om prikkelende verhalen op te dissen over onzedelijkheden in kloosters, hadden voor alle fatsoenlijke lezers afgedaan, nadat zij hadden moeten erkennen, dat juist de kloosterzusters in Frankrijk heldhaftige voorbeelden hadden gegeven van edele offermoed, van verheven deugd en zedelijke onaantastbaarheid en in roerende trouw tot aan de marteldood toe hun kloostergeloften gestand hadden gedaan.

Alom werd deze ommekeer bevorderd door de Romantiek, die in plaats van het eenzijdige en oppervlakkige verstandsvoedsel der „philosofen” naar voedsel voor het hart verlangde. Het is een van de aantrekkelijkste hoofdstukken der cultuurgeschiedenis, deze neiging van de Romantiek tot het katholicisme. Te dezer plaatse kan alleen op het eerste begin van de Romantiek en het verband daarvan met Chateaubriand worden gewezen. Verdere beschouwingen moeten voorbehouden blijven aan een latere behandeling van ons probleem; nog diep in de negentiende eeuw blijft steeds de Franse leiding in het katholieke *renouveau* te bespeuren. Afgezien van de eigenlijk theologische en ascetische literatuur laat zich deze geestelijke leiding vooral gelden op het gebied van literatuur en geschiedenis, alsmede voor de problemen van het sociale leven. De kunst was dan ook bijna het eerst bereid in haar aesthetische idealen weer Christelijke ideeën in ere te brengen.

Eén enkel gebied bleef gedurende enige tijd nog braak liggen, dat van de natuurwetenschappen, waarop in de achttiende eeuw bijna alleen in Italië de katholieken in wat groteren getale als onderzoekers waren opgetreden. De hypercritische vermaningen van de Spanjaard Feijóo waren geen zaad, dat wortel kon schieten, omdat hijzelf niet het voorbeeld gaf van echt wetenschappelijk onderzoek. Er kwam verandering, toen men katholieke hogescholen ging stichten, waarop alle takken van wetenschap, ook geneeskunde en natuurwetenschappen, gedoceerd werden en ook de problemen der techniek niet werden vergeten met de belangrijke stimulansen, die de natuurkundige en chemische laboratoria in dat opzicht gaven. Met de in 1835 heropende universiteit van Leuven begint een reeks van katholieke universiteiten, die in edele wedijver streven naar de harmonie tussen wetenschap en geloof, Kerk en beschaving.

Pas wanneer wij de gehele periode van de Verlichting van het begin tot het einde der achttiende eeuw overzien, bevroeden wij de omvang en de ernst van het gevaar, dat toen voor de katholieke Kerk bestaan heeft. Zij moest zonder meer van de deelneming aan de menselijke beschaving en cultuur worden uitgesloten op grond van het verwijt van principiële achterlijkheid. Er moest een beschaving worden opgebouwd zonder religieuze fundering. Dit doel was bijna bereikt, toen Frankrijk, vroeger de grote katholieke macht, door de „philosofen”, de leerlingen van Voltaire en de aanhangers van Rousseau, voor deze gedachte was gewonnen. De revolutie zou de kroon op het werk zetten. Doch toen was het juist het katholieke Frankrijk, dat zich na de diepste vernedering weer het eerst oprichtte en hoopvolle verwachtingen voor de toekomst ging wekken. Hoe scherp is de ommekeer, die wij waarnemen, wanneer wij het begin der achttiende eeuw, waarmee wij ons deel over de baroktijd besloten, tegenover het einde van diezelfde eeuw stellen! Toen scheen uiterlijk de praal van de Barok, gepaard aan het classicisme in de tijd van Lodewijk XIV, nog onontluisterd te schitteren. Doch een oogslag op Engeland liet ons reeds zien, dat het innerlijk gehalte van deze barokbeschaving al aan het verschrompelen was, en wij moesten ons troosten met een terugblik op het grote, dat toch in deze baroktijd bereikt was. Nu wij aan het einde van dit boek zijn gekomen en terugblikken, zien wij echter, hoe velen in alle katholieke landen tijdens de achttiende eeuw te lang een ongegrond optimisme huldigden of het geloof prijsgaven of toch de oude band tussen Kerk en beschaving niet meer op zijn waarde wisten te schatten. Doch tegelijk opent zich te midden van de puinhopen van Parijs een hoopvol perspectief op een wederopbouw, op een nieuwe verzoening tussen Kerk en beschaving. Wanneer dit doel weer als volledig bereikt kan gelden, moeten wij in het midden laten.

Op het ogenblik kunnen wij pas een op- en neergaande geestelijke strijd constateren, zodat wij als kenschetsing voor de gehele periode tot op onze tijd toe het woord „Kulturkampf”, dat oorspronkelijk in een veel engere zin werd gebruikt, vooral voor West-Europa toepasselijk kunnen achten.

Het begin van deze „Kulturkampf” dateren wij in de periode van Chateaubriand en De Maistre, die naar de pen grepen onder de indruk, dat het katholieke geloof in Frankrijk toch niet overwonnen was, doch duidelijke blijken van een herleving gaf. Tegelijk echter beseffen wij door een blik op de tijden der Franse revolutie, waar de laatste linie lag waarop de Kerk zich kon terugtrekken, waar haar onverwoestbare fundamenten zich bevonden. Zij lagen bij het eenvoudig gelovige volk, dat niet ontrouw werd aan de standvastige, opgejaagde priesters en dat de hand reikte aan de vrome zusters, die volhardden in het oude geloofsleven en in werken van naastenliefde. De grondslag van alle menselijke beschaving en cultuur is de ziels-

beschaving, is datgene wat door de Heiland in de bergrede aan ieders verstand geboden wordt zonder dat verstandelijke ontwikkeling een rol speelt; het is die leer, die het eerst begrepen wordt door hen, die met zuivere en gelovige harten, al zijn ze ook arm van geest, God nader trachten te komen. Dat leert de afloop van de Franse revolutie.

De aan ieder geloof vreemde leerstellingen over vrijheid, gelijkheid en broederschap zijn wel in de geest der Franse revolutie de aarde rondgegaan en hebben vele revoluties van dezelfde aard als de Parijse teweeggebracht, doch het vertrouwen op de revolutionnaire beloften is steeds geringer geworden, de sociale misstanden, die verholpen moesten worden, zijn nog ernstiger dan te voren. De revolutionnairs hebben het kruis van de torens naar beneden laten halen en waar zij het in handen konden krijgen verbrijzeld; zij hebben de ziekenzusters verboden datzelfde kruis te dragen. Datzelfde kruis echter heeft het rijk, waarin het vereerd wordt, in onze tijd buiten Europa meer dan ooit uitgebreid. Het zal ook door de opvolgers der Verlichting in het Westen, aan welks wieg het geplant werd, nooit verdrongen kunnen worden, zolang er mensen zullen zijn, die met het kruisbeeld in de gevouwen handen hopen te sterven.

Bronnen en Literatuur

Algemene Werken

Im mich M., *Gesch. des europäischen Staatensystems 1660-1789*, München 1905. — Goetz W., *Propyläen Weltgeschichte*. VI: *Das Zeitalter des Absolutismus 1660-1789*, Berlin 1931. (Daarin o.a. F. Schnabel, *Das 18. Jahrh. in Europa*; O. Walzel, *Die europäische Aufklärung*.) — Roujon J., *Louis XIV*, 2 vols, Paris 1943. — Halphen L. et Sagnac L., *Peuples et civilisations*. XI: *La prépondérance anglaise (1715-63)* p. P. Muret et Ph. Sagnac. 1937. XIII: *La révolution française* p. G. Lefebvre, R. Guyot et Ph. Sagnac. 1938. — Latreille A., *L'Eglise catholique et la Rév. française (1795-99)*, Paris 1946. — Bayet A., *Histoire de France*. Ed. rev. Paris (1947). — Maurras Ch., *La seule France*. *Chroniques des jours d'épreuve*, Lyon 1941. — *The Cambridge modern history*. VI: *18th Century*, Cambridge 1909. — Dawson Ch., *Progress and Religion*, London 1945. Duitse vert. van K. Schmidhüs: *Die wahre Einheit der europäischen Kultur*, Regensburg 1935. Ned. vert.: *Vooruitgang en religie*, Nijmegen-Brussel 1948. — *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. v. M. Buchberger, 10 Bde, Freib. i. B. 1930-38. — Lortz J., *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Beleuchtung*. 7/8. A. Münster i. Westf. 1940. — Veit L. A., *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart*. 1. Hälfte (J. P. Kirch, *Kirchengeschichte IV*, 1.) Freib. i. B. 1931. — Boulenger A., *Histoire générale de l'Eglise*. *Les Temps Modernes XIX-XXe s.*, 2 vols (1840-70; 1870-1950), Lyon, Vitte 1947-50 — Funk F. X., *Kirchengeschichte*, opnieuw bewerkt door K. Bihlmeyer. III: *Die Neuzeit und neueste Zeit*. 8/9. A. Paderborn 1934. — Murret F., *Hist. générale de l'Eglise*. VI: *L'ancien régime*. VII: *L'Eglise et la Révolution 1775-1823*, 1931-34. — Palmer R., *Catholics and unbelievers in eighteenth century France*, Princeton 1939. — Jong, J. de, *Handboek d. Kerkgeschiedenis*, bewerkt door R. R. Post. dl. III: *De Nieuwere Geschiedenis (1517-1789)*, Nijm., Antw. etc. 1948, dl. IV: *De Nieuwste Tijd (1789-1949)*, Nijm., Antw. etc. 1949. — *Die römisch-katholische Kirche*. Eine Einführung und Quellensammlung v. K. Guggisberg, Zürich 1946. — Dedieu J., *Histoire politique des protestants français (1715-94)*, 2 vols, Paris

1925. — Ch a m b o n J., Der Puritanismus von d. Reformation b. z. Ende d. Stuarts, Zürich 1944; Der franz. Protestantismus b. z. franz. Revolution, 2 Bde, Zürich 1937. — F l i c h e-M a r t i n, Histoire de l'Eglise, Paris 1935. — S e p p e l t Fr. X., Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, München ⁵1945; Das Papsttum in der neueren Zeit 1534-1789 (Gesch. d. Papsttums V), Leipzig 1936. — G e s c h i e d e n i s v. d. K e r k, o.r.v. G. de Plinval en P. Pittet, dl IV, A'dam-Brussel 1950. — G r o s h e i d e e.a., Geschiedenis der Kerk, Kampen 1941 vlg. — B r i n k, J. B a k h u i z e n v. d., en L i n d e b o o m J., Leidraad bij de studie der kerkgeschiedenis, A'dam 1942. — A l d e r s J., Pioniers der wetenschap in de 17e en 18e eeuw, A'dam 1948. — P a s t o r, L. von, Geschichte der Päpste 1700-99, Bd 15; 16, 1-3, Freib. i. B. 1930-33. — S c h m i d l i n J., Papstgeschichte der neueren Zeit, 4 Bde, München 1933-39. — H e i m b u c h e r M., Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche. 3. A. 2 Bde, Paderborn 1933 vlg. — K o c h L., Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934. — C h a s t o n a y, P. d e, Die Satzungen des Jesuitenordens, Einsiedeln 1938. — S o m m e r v o g e l Ch., Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, 11 Bde, 1890-1932. — G r a b m a n n M., Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freib. i. B. 1933. — G u e l l a y R., L'Evolution des méthodes théol. à Louvain d'Erasmus à Jansénius. R.H.E. 37 (1941). — G i t s A., La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne, Louvain 1940. — K i n d e r m a n n H., Handbuch der Kulturgeschichte. Kultur der romanischen Völker von W. Mulert, H. Gmelin, W. Giese, M. Block, Potsdam 1939. — G r o u s s e t R., Bilan de l'histoire, Paris ²1948. — L ö w i t h K., Meaning in History, Chicago 1949. — B u r c k h a r d t C. J., Gestalten und Mächte. Reden und Aufsätze, Zürich 1941. — L o u s s e E., Beschavingsgeschiedenis van de moderne tijden (1454-1789), Leuven 1935. — D u i n k e r k e n, A. v a n, Verscheurde Christenheid, Bussum 1946. — H e u g t e n, J. v a n, Kerk en Cultuur, K.C.T. II (Oct. 1948). — H a z a r d P., La crise de la conscience européenne (1680-1715), 3 Bde, 1934. — S m i t h (P r e s e r v e d), A history of modern culture, II: The enlightenment 1687-1776, New York 1934. — S a s s e n F., Geschiedenis van de nieuwere wijsbegeerte tot Kant, Nijmegen ²1948. — T h o n n a r d F. J., Geschiedenis van de wijsbegeerte, Doornik 1947. — S o u i l h é J., La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours, 2 vols, Paris 1934. — M a r é c h a l J., Précis d'histoire de la philosophie moderne. I: De la Renaissance à Kant, Louvain 1933. — S c h r e i b e r Ch., Aufklärung und Frömmigkeit, München 1940. — J a n s e n B., Katholische Philosophen und Aufklärung, Scholastik 11 (1936). — D i l t h e y W., Gesammelte Schriften. II³: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Refor-

mation, Leipzig 1923; III: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes, 1927. — Ü b e r w e g F. - F r i s c h e i s e n - K ö h l e r M. - M o o g W.: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, Berlin 1924. — C a s s i r e r E., Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932. — R i v a u d A., Histoire de la Philosophie. T. III: L'époque classique, Paris 1950. — J a n s e n B., Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant (Gesch. der neueren Philosophie I), Paderborn 1940. — L i t e r a t u r g e s c h i e d e n i s, A l g e m e n e. Geschiedenis van de belangrijkste figuren en stromingen in de wereldliteratuur, o. red. v. Fr. de Backer, G. Brom, J. Gielen e. a., III, Utrecht 1948. — P e t r y K., Handbuch zur deutschen Literaturgeschichte. Bd II: Von der Barockdichtung bis zur Gegenwart, Köln 1949. — C a l v e t J., La littérature relig. de François de Sales à Fénelon, Paris 1938. — H a n d b u c h der Literaturwissenschaft von Walzel: Die romanischen Literaturen von der Renaissance bis zum französischen Revolution von Klemperer, Harzfeld, Neubert. Potsdam 1928. — M o o g W., Geschichte der Pädagogik. II. Bd. 2. Teil: Vom 18. Jahrh. bis zur Gegenwart, Osterwick (Harz) 1933. — I r s a y, S t e p h e n d', Histoire des universités françaises et étrangères. II: Du 16e s. à 1860, 1935. — T h y s s e n J., Geschichte der Geschichtsphilosophie, Berlin 1936. — M e i n e c k e F., Die Entstehung des Historismus. I: Vorstufen. II: Die deutsche Bewegung, München 1936; Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte, 3. A., München 1929. — H i s t o i r e du despotisme éclairé (Travaux de la Commission). Bulletin of the international committee of historical sciences IX (1937). — D e l V e c c h i o G., Lehrbuch der Rechtsphilosophie. Deutsche Ausgabe, Berlin 1937. — S o m b a r t W., Der moderne Kapitalismus. Bd II: Das europäische Wirtschaftssystem im Zeitalter des Frühkapitalismus 16.-18. Jahrh., München 1928. — B r i n c k m a n n E., Baukunst des 17. u. 18. Jahrh. in den romanischen Ländern. 5. A. 1930. — W a c k e r n a g e l M., ... in den germanischen Ländern. 4. A. 1932. — J o n g - V i s s c h e r G. C., Geschiedenis der bouwkunst, 1948. — G l ü c k G., Aus drei Jahrhunderten europäischer Malerei, Wien 1933. — V e r m e u l e n F. A. J., Geschiedenis der Nederl. bouwkunst, 3 dln, 's-Gravenh. 1928-41. — L e e u w, G. v. d., Wegen en grenzen. Studie over de verhouding van religie en kunst, A'dam 1932. — W ö l f f l i n H., Italien und das deutsche Formgefühl, München 1931. Die klassische Kunst. Einführung in die ital. Renaissance, 8. A. Basel 1948. — M e y e r P., Europäische Kunstgeschichte, Zürich 1947. — P l a n t e n g a - v. d. B o o m, Vijftig eeuwen bouw-, beeldhouw- en schilderkunst. Een inleiding tot de westerse kunstgeschiedenis in haar voornaamste uitingen, Zutphen 1949. — W a t k i n E., Catholic Art and Culture, London 1947. — M â l e E.,

De religieuze kunst van de XIIIe tot de XVIIIe eeuw, Utr.-Bruss. 1949. — Friedländer M. J., Kunst en kennerschap, Leiden 1948. — Knoef J., Tussen rococo en romantiek. Een bundel kunsthist. opstellen, 's-Gravenhage ²1948. — Bock, Eug. de, De Nederlanden. Overzicht v. d. geschiedenis; de beeldende kunsten, de bouwkunst en de letterkunde, Antw. 1949. — Mebes H., Klassizismus und Klassik der Baukunst um 1800, Leipzig 1931. — Osborn M., Die Kunst des Rokoko, Berlin 1929 (Propyläen Kunstgeschichte 13). — Bücken E., Handbuch der Musikwissenschaft, Potsdam 1927-33. — Adler G., Handbuch der Musikgeschichte, Frankf. a. M. 2. A. 1930. — Borren, Ch. van der, Geschiedenis v. d. muziek in de Nederlanden, A'dam 1949. — Boereboom M., Handboek voor muziekgeschiedenis, Antw. 1947. — Landormy P., La musique française, 3 vols, 1943-44. — Schmitt O., Reallexikon z. deutschen Kunstgeschichte, Stuttgart 1937-48. — Thienen F. W. S., Algemene kunstgeschiedenis. De kunst der mensheid van de oudste tijden tot heden. dl IV, Antw.-Utr. 1949.

Hoofdstuk I

Algemene Kerkgeschiedenissen, zie boven onder Algemene Werken. — Raccolta di concordati su materi ecclesiastiche tra la santa sede e le autorità civili, Roma 1919. — Kyball V., Incisa della Rocchetta, La Nuntiatura di Fr. Chigi, Roma 1943 vv. — Brom G., Archivalia in Italië III. — O'Brien L., Innocent XI and the revocation of the edict of Nantes, Berkeley 1930. — Eysinga W. J. M., Huigh de Groot, Haarlem 1945. — Hallem A., Hugo de Groot, het Delfts orakel, 's-Gravenhage 1947. — Winkelman P., Remonstranten en Katholieken in de eeuw van Hugo Gr., Nijmegen, diss., 1945. — Klerk, C. de, De grootste der „Great Hollanders”, A'dam 1930. — Louis-Lucas P., Le nouveau Cynée d'Emile Crucé (1623). Thèse de droit de Dijon 1919. — Breitenmoser A., Der Plan eines kathol.-internationalen Schiedsgerichts aus dem 17. Jahrhundert. Literar. Blätter der Kölnischen Volkszeitung 1927, nr 94. — Gerritzen J., Het ontstaan der Zelanti-partij in het Kardinalencollege, Stud. 135 (1941). — Ponzetti F., L'attività del S. Ufficio dell' Inquisizione nel regno di Napoli 1734-1762, Japigia 7 (1937). — Hantsch H., Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn, Augsburg 1929. — Orcibal J., Correspondance de Jansénius, Louvain-Paris 1947. — Ceyssens L., Nieuw licht over het Jansenisme, Stud. Cath. 15 (1939); 16 (1940); 19 (1949). — Documents nouveaux sur Jansénius et Saint Cyran. Mélanges d'arch. et d'hist. publiés

par l'Ecole Française de Rome 55 (1938). — Carreyre J., *Le Jansénisme durant la Régence*, 3 vols, Louvain 1929-33. — Préclin E., *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé; Le développement du richisme dans le Bas-Clergé 1713-1791*, Paris 1929; *L'union des églises gallicane et anglaise. Une tentative du temps de Louis XV*, Paris 1928; *L'Influence du jansénisme français à l'étranger*, *Rev. Hist.* 72 (1938). — Deinhardt W., *Der Jansenismus in deutschen Landen*, München 1929. — Dammig E., *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del sec. XVIII*, *Città del Vat.* 1945. — Hoffer P., *La dévotion à Marie au déclin du XVIIe siècle*, Paris 1938. — Ceyssens L., *Johannes van Neercassel en de Mariadevotie*, *A.A.U.* 64 (1940); *De dedicatiebrief van Corn. Jansenius*, *A.A.U.* 67 (1947). — Parguez J., *La Bulle „Unigenitus” et le Jansénisme politique*. Thèse de droit, Paris 1936. — Ardoin P., *La Bulle Unigenitus dans les diocèses d'Aix, Arles, Marseille, Fréjus, Toulouse (1713-89)*, 2 vols, Thèse de lettres, Marseille 1936. — Groethuyzen B., *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Bde, Halle 1927-30. — Menge G., *Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben*, Kaldenkirchen 1923. — Heurtevant R., *L'oeuvre spirituelle de Jean de Bernières*, Paris 1938. — Luybaert L., *La doctrine spirituelle de Bernières et la quiétisme*, *R. H. E.* 36 (1940). — Post R. R., *Romeinsche Bronnen voor de kerk. toestand der Nederlanden enz., 's-Gravenhage* 1940. — Carreyre J., *Eglise d'Utrecht*, *D. Th.* (1948). — Bilsen, B. van, *De invloed van Z. B. van Espen op het ontstaan v. d. kerk van Utrecht*, *Meded. Hist. Inst., Rome*, 3e R. III (1944). — Vries, F. de, *Vredespogingen tusschen de oud-bisschopp. cleresie van Utrecht en Rome*, Assen 1930. — Hardy G., *Le cardinal de Fleury et le mouvement janséniste*, 1926. — Rösch A., *Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung*, *Archiv f. kathol. Kirchenrecht* 83-85 (1903-05). — Anwander A., *Die allgemeine Religionsgeschichte im kathol. Deutschland während der Aufklärung und Romantik*, Salzburg 1932. — Schmitt J., *Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands*, München 1935. — Trapp W., *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung*, Regensburg 1940. — Höhler M., *Des kurtrier. geistl. Rates Heinrich Arnoldi Tagebuch über die in Ems gehaltene Zusammenkunft*, Mainz 1915. — Holder K., *Beiträge z. Geschichte der Amortisationsgesetzgebung unter Kaiserin Maria Theresia*, *Archiv f. kathol. Kirchenrecht* 84 (1904). *Die neueren Forschungen zur Geschichte der staatlichen Amortisationsgesetzgebung*, idem. — Schepfer, G. de, *Marie Thérèse et Joseph II. Leur politique à l'égard des maisons religieuses dans les Pays-Bas*, *R. H. E.* 35 (1939); *La réorganisation des paroisses et la suppression des couvents dans*

les Pays-Bas autrichiens sous le règne de Joseph II, Louvain 1942. — Llorca B., *Manual de historia ecclesiastica*, Madrid 1942. — Arts L., *De Kerk in Spanje en Portugal*, K. C. T. I (1947). — Duhr B., *Pombal*, Freib. i. B. 1891. — Hafkemeyer J. B., *Neues Licht über Pombal*. *Stimmen aus Maria Laach* 78 (1910). — Duhr B., *Der Mordversuch gegen den König von Portugal, 1758*. *Stimmen aus Maria Laach* 38 (1890). — Kratz W., *Der Prozess Malagrida nach den Originalakten der Inquisition*. *Arch. hist. societatis Jesu* IV (1935). — Rodriguez Fr., *Historia da Companhia de Jesús na assistencia de Portugal* I, Porto 1932. — Cordara J., *De suis ac suorum rebus commentarii a cura di G. Albertotti e A. Faggiotto*, Torino 1933 (*Miscellanea di storia ital.* LIII, 3a ser. 22); *De suppressione societatis Jesu commentarii* ed. Gius. Albertotti. *Atti e memorie della Accademia di scienze ed arti in Padova*, N.S. 40 (1924), 41 (1925); *Lettere a Fr. Cancellieri 1772-85* p. da Gius. Albertotti, Modena 1912-16; *Nove lettere all'abate Fabrizio Carafa* p. da Gius. Albertotti. *Atti d. R. Istituto Veneto di scienze* 82 (1922-25). — Cicchitto, O.F.M. Conv., *Il pontefice Clemente XIV nel vol. XVI P.2 della „Storia dei Papi“ di L. v. Pastor*. *Miscellanea franc.* 34 (1934). — Kratz G. e Leturio P., *Intorno al „Clemente XIV“ del barone von Pastor*, Roma 1935. — Radonič W., O.F.M., *Die Klosterreform in Venedig*. Šebenik 1935. Diss., Freiburg (Schweiz). — Loesche W., *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*, Wien 1930. — Padover S. K., *The revolutionary emperor Joseph II*, New York 1934 (trad. franç. p. M. Soulié 1935). — Benedikt E., *Kaiser Josef II*, Wien 1936. — Müller P., *Der aufgeklärte Absolutismus in Österreich*. *Bulletin of the international committee of historical sciences* IX (1937), 22-37. — Mattenci B., *Scipione de Ricci*, Beraia 1941. — Manfroni C., *P. Sarpi e suoi tempi*, Ven. 1924. — Busnelli G., *Paolo Sarpi, Lettere ai Protestanti*, 2 vols, Bari 1931. — Jansen J., *Fürst-Erzbischof Max Franz von Köln und die Episcopalistischen Bestrebungen seiner Zeit*, Bonn 1936. — Braubach M., *Die vier letzten Kurfürsten von Köln*, Bonn 1931. — Soranzo Giov., *Peregrinus apostolicus*, Milano 1937 (*Public. d. Univ. cattol. del S. Cuore*. Ser. V. vol. XII). — *Kunstgeschichte: zie Algemene Werken*. — Weiger H., *Geschichte der deutschen Kunst*, Berlin 1942. — Tischer O., *Geschichte der deutschen Malerei*, München 1942. — Mathew D., *Catholicism in England 1535-1935*, New York 1936. — Latreille A., *Napoléon et le Saint-Siège (1801-1808)*, Paris 1935. — Constant G., *Le réveil religieux en France au début du XIXe s.*, R.H.E. 29 (1933); 30 (1934). — Dechêne A., *Contre Pie VII et Bonaparte. Le Blanchardisme 1801-29*, Paris 1932. — Vercesi E., *Pio VII, Napoleone e la Restaurazione*, Torino 1933.

Hoofdstuk II

Werken over filosofie zie boven: Algemene Werken. Cambridge modern history of the british empire. I: The old empire to 1783, Cambridge 1929. — Michael W., Englische Geschichte im 18. Jahrh. I²-IV, Berlin 1919-37. — Evans B. I., A short history of the English literature, Stockholm 1944. — Lunshof H. A., Engeland, een politieke geschiedenis, 3 dln, A'dam 1945-50. — Knipping J. B., Inleiding tot de Engelse kunst, A'dam z.j. — Trevelyan G. M., English social history, Lo., N. Y., Toronto 1946. — Brockdorff, Baron Cay v., Die englische Aufklärungsphilosophie, München 1924. — Rowse A. L., The spirit of English history, London (1943). — Landry P., Hobbes, Paris 1930. — Vialatoux J., La cité de Hobbes. Théorie de l'état totalitaire, Paris 1935. — Tönnies F., Thomas Hobbes, Leipzig ³1925. — Hobbes Th., Leviathan, opnieuw uitgeg. door J. P. Mayer, Zürich 1936. — Konijnenburg, W. v., Thomas Hobbes' Leviathan, Assen 1944. — Schelsky H., Die Totalität des Staates bei Hobbes. Archiv f. Rechts- u. Sozialphilosophie 31 (1938). — Schmitt C., Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes. Archiv f. Rechts- u. Sozialphilosophie 30 (1937). — Laporte J., Le rationalisme de Descartes, 1945. — Cassirer E., Descartes, Lehre, Persönlichkeit, Wirkung, Stockholm 1939. — Dem Gedächtnis an R. Descartes, 1937. Rev. d. Synthèse 14 (1937). — Jansen B., Der Geist des Philosophierens Descartes', Scholastik XII (1937). — Cohen G., Ecrivains franç. en Hollande, ²1947. — Adam Ch., Descartes, sa vie, son oeuvre, 1937. — Olgiati Fr., Cartesio, Milano 1934. — Schwarz B., Descartes und das geistesgeschichtliche Problem der neuen Philosophie. Rivista di filosofia neoscolastica, 1937. — Bastide A., John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre, Paris, thèse de lettres 1906. — Tellkamp A., Das Verhältnis J. Locke's zur Scholastik (Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln 11, 2), Münster 1927. — Evrard E. et Planque G., L'Emancipation des catholiques en Angleterre au 18e siècle (1782-91). Rev. du clergé français 77 (1914). — Mathew D., Catholicism in England 1535-1935, New York 1936. — Carpenter S., Church and People 1789-1889, London 1933. — Jansen B., Katholische Philosophen und Aufklärung, Scholastik 11 (1936). Die geistesgeschichtliche Bedeutung der englischen Aufklärung, St. d. Z. 121 (1931). — Presser J., Das Buch De tribus impostoribus. Diss., A'dam 1926. — Dübi H., Das Buch von den drei Betrügnern u. das Berner Manuskript. Neujahrsblatt der literar. Gesellsch., Bern N. F. 14 (1936). — Lennhoff E., Die Freimaurer, Wien 1932. — Mauthner Fr., Der Atheismus und seine Geschichte

im Abendlande, 4 Bde, Berlin 1920-21. — Fleck A. F., Das Freimaurertum. Sein Wesen. Seine Geschichte. Auf Grund der hervorragendsten Geschichtswerke dargestellt, 's-Gravenhage 1950. — Fay B., La franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle du 18e siècle, 1935. — Dunin-Borkowski, S. v., Spinoza, Münster 1933-35, Bd I-IV. — Vloemans A., Spinoza. De mensch, het leven en het werk, 's-Gravenhage 1931. — Kol, A. v., De Zijns-ordering bij Spinoza en S. Thomas, Stud. Cath. XII (1936). — Straus L., Die Religionskritik Spin. als Grundlage seiner Religionswissenschaft, Berlin 1930. — Roelofs C., De betekenis van Christus voor Spinoza, Zeist 1938. — Bierens de Haan J. D., Spinoza en Hegel. Spinoz. Bull. I (1938). — Serouya H., Spinoza, sa vie et sa philosophie, Paris 1947. — Millner S. L., The face of Benedictus Spinoza, New York 1947. — Mackail J. W., Bentley's Milton: in Studies in Humanism 1938. — Laistner M. L. W., R. Bentley (1742-1942), in: Studies in Philology 39 (1942). — Clark M. L., Greek Studies in England, Cambr. Univ. Press 1945. — Baumgartner Alex., Geschichte der Weltliteratur. V: Die franz. Literatur, Freib. i. B. 1905. — Mornet D., La pensée française au 18e s., 3e éd. 1932; Les origines intellectuelles de la révolution française, 2e éd., 1933. — Leclercq H., Histoire de la régence pendant la minorité de Louis XV, 3 vols, 1921-22. — Hardy G., Le Cardinal de Fleury et le mouvement janséniste, Paris 1925. — Dedieu J., L'Agonie du Jansénisme (1715-1790), Paris 1928. — Palmer R., Catholics and unbelievers in eighteenth century France, Princeton 1939. — Groethuysen B., Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bde, Halle 1927-30. — Bridet L., La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche, Paris 1929. — Labbas L., La grâce et la liberté dans Malebranche, Paris 1934. — Sassen F., Malebranche „christelijk wijsgeer”. Stud. Cath. 13 (1937). — Montcheuil, J. de, Malebranche et le quietisme, Paris 1946. — Olgiati F., Il significato storico di Leibniz, Milano 1930. — Barckhausen H., Montesquieu, ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de la Brède, 1907. — Dedieu J., Montesquieu, 1913. — Carcassonne E., Montesquieu et le problème de la constitution française 18e s., 1927. — Werken over Voltaire: zie Hoofdstuk III.

Hoofdstuk III

Jan, E. v., „Humanité”. Zeitschrift f. französ. Sprache und Literatur, 55 (1932). — Calvet J. et Lamy R., Les philosophes du 18e siècle, 1937. — Peeters P., L'oeuvre des Bollandistes, Bruxelles 1942. — Weissenberg P., Zur Geschichte der

Frömmigkeit bei den Maurinern, *Zeitschr. f. A. M.*, 16 (1941). — Bil, A. de, Bollandistes, in: *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, t. IX (1937). — Groethuyzen B., Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bde, Halle 1927-30. — Fay B., *La franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle du 18e siècle*, Paris 1935. — Palmer R., *Catholics and unbelievers in eighteenth century France*, Princeton 1939. — Maurois A., *Voltaire*, 1935. — *Voltaire, Oeuvres complètes*. Nouv. éd. revue p. L. Thiessé, Paris 1929-32. — Bellesort A., *Essai sur Voltaire*, Paris 1925. — Chaponnière P., *Voltaire chez les calvinistes*, 3 vols, Paris 1936. — Naves R., *Voltaire et l'Encyclopédie*, 1938. — *Voltaire, Commentaires sur le livre (de Beccaria) des délits et des peines, 1766 (Oeuvres XXV); Lettres à Beccaria (Oeuvres XXVIII); Prix de la justice et de l'humanité. Gazette de Berne, 1777 (Oeuvres XXX); Traité sur la tolérance, 1762. Oeuvres XXV (1879)*. — Schalk F., *Einleitung in die Enzyklopädie der französ. Aufklärung*, München 1936. — Gillo H., *Denis Diderot. L'homme, ses idées philosophiques, esthétiques et littéraires*, Paris 1938. — Le Gras J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Amiens 1928. — Ryckevorsel, J. van, *Verdient de Encyclopedie van Diderot haar kwaden naam?* *Stud.* 118 (1932). — Lacoste Edm., *Bayle, nouvelliste et critique littéraire*, Paris 1929. — Wynands-Franken C. J., *Bayle et Voltaire*, Haarlem 1933. — Howard, Robinson, *Bayle le sceptic*, New York Columbia Univ. Press 1931. — Rousseau J. J., *Oeuvres complètes*, 13 vols, 1887-1906; *Correspondance générale* p. Théophile Dufour, 20 vols, 1922-34. — Rousseau J. J., *La nouvelle Héloïse* p. p. D. Mornet 1-4, 1925 (*Grands écrivains Sér. II*). — Constantin C., *Rousseau. Dictionnaire de théologie cath.* fasc. 124 (1938). — Seillière E., *Jean-Jacques Rousseau*, 1921. — Baldanzi E. R., *Il pensiero religioso di J. J. Rousseau*, Firenze 1935. — Maritain J., *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, 1925. — Erdmann K. F., *Das Verhältnis von Staat u. Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus*, Berlin 1935. — Höffding H., *Rousseau und seine Philosophie*, Stuttgart ⁵1936. — Hoffmann M., *Der Humanitätsbegriff J. J. Rousseaus*, Bonn 1932. — Sakmann P., *J. J. Rousseau (Die großen Erzieher V)*, Berlin ²1923. — Benrubi J., *Pestalozzi und Rousseau. Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwissenschaft u. Geistesgesch.* XI (1933). — Casotti M., *Il moralismo di Rousseau*, Milano 1930. — Trahard P., *Les maîtres de la sensibilité française au 18e s.*, 4 vols, 1931-33. — Gérin R., *Jean J. Rousseau*, Paris 1930. — Roland Holst, *Henriëtte, Jean J. Rousseau, een beeld van zijn leven en werken*, W. B., A'dam. — Cornelissen A., *Calvin en Rousseau. Een vergelijking van beider staatsleer*, Nijm.-Utr. 1931. —

Osborn A. M., Rousseau and Burke, 1940. — Monglond A., Le préromantisme français I (1935). — Monod A., De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme, 1670-1802. Paris, Thèse de lettres 1916. — Vilgrain J., Le christianisme dans la philosophie de Malebranche, Paris 1923. — Dumas G., Histoire du journal de Trévoux 1701-1762, Paris, Thèse de lettres 1936. — Bergier N. S., Dictionnaire théologique, 3 vols, 1788; Traité hist. et dogmatique de la vraie religion, 12 vols, 1780. — Cauzon, Th. de, La magie et la sorcellerie en France, 1910. — Held G. J., Magie, Hekserij en Toverij, Groningen 1950. — Soldan-Heppe, Geschichte der Hexenprozesse, neubearbeitet und herausgeg. v. Max Bauer, München z.j. — Baschwitz K., De strijd met de duivel. De heksenprocessen in het licht der massa-psychologie, A'dam 1948. — Ceyssens L., L'ancienne Université de Louvain et la Déclaration du Clergé de France (1682), R.H.E. 36 (1940). — O'Brien L., Innocent XI and the revocation of the Edict of Nantes, Berkeley 1930. — Maessen, P. van, Louis XIV d'après les pamphlets répandus en Hollande, A'dam 1936. — Dedieu J., Histoire politique des protestants français (1715-94), 2 vols, Paris 1925. — Tietze H., Le style baroque. Revue de synthèse IX (1935). — Weisbach W., Die Kunst des Barock, Berlin 1929; Barock als Stilproblem. Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit.wiss. und Geistesgeschichte XI (1924). — Kreitmaier J., Die religiösen Kräfte des Barock, St. d. Z. 90 (1926). — Boehm, M. v., Rokoko in Frankreich im 18. Jahrh., Berlin 1919. — Osborn M., Die Kultur des Rokoko, Berlin 1929. — Knoef J., Tusschen rococo en romantiek. Een bundel kunsthistorische opstellen, 's-Gravenhage 1948. — Weisbach W., Kirchliche Kunst und religiöse Reform, Zürich 1945. — Watkin E. J., Catholic Art and Culture, London 1947. — Lavedau P., Histoire de l'Art, Paris 1944. — Eberlein K. K., Winckelmann und Frankreich. Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit.wiss. und Geistesgeschichte XI (1933). — Zieverder: *Algemene Werken*, Brinckmann en andere werken over kunst.

Hoofdstuk IV

Zoepfl F., Deutsche Kulturgeschichte II², Freib. i. B. 1937. — Hettner H., Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrh., neu hrsg. v. G. Witkowski, Leipzig 1929. — Urs von Balthasar H., Apokalypse der deutschen Seele, Salzburg-Leipzig 1937-39, Bd I-III. — Müller G., Geschichte der deutschen Seele, Freib. i. B. 1939; Aufklärungszeitalter. Literaturwissenschaftl. Jahrbuch der Görresgesellschaft VI (1931); Die Wende vom Barock zur Aufklärung, idem VIII (1936). — Getzeney H.,

Entsprechungen in den bildenden Künsten, idem VIII (1936). — Ermatinger E., Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung, Potsdam 1935 (Handbuch der Kulturgesch., hrsg. v. Kindermann. Zie ook: Algemene Werken). — Schreiber Ch., Aufklärung und Frömmigkeit, München 1940. — Nagl-Zeidler-Castle, Deutschösterreich. Literaturgeschichte, I. u. II. Bd, Wien 1898, 1937. — Köster A., Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit, Heidelberg 1925. — Völker K., Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung, 1921. — Brockdorff, Baron Cay v., Die deutsche Aufklärungsphilosophie, München 1924. — Becher E., Deutsche Philosophen, München 1929; Einführung in die Philosophie, Berlin 1949. — Dilthey W., Studien zur Geschichte des deutschen Geistes (Gesammelte Schriften, Bd III), Leipzig 1927. — Jansen B., Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung. Scholastik XI (1936). Andere werken van J. zie boven p. 381 en 385. — Paulsen F., Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten, 2 Bde, Leipzig 1919-21. — Veit L. A., Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jahrh. u. die deutsche Kirche. Görresgesellschaft Vereinsschrift 2, Köln 1937. — Schneider J., Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland Ende des 18. Jahrh., Prag 1909. — Fleck A. F., Das Freimaurertum. Sein Wesen. Seine Geschichte. Auf Grund der hervorragendsten Geschichtswerke dargestellt, 's-Gravenhage 1950. — Term, J. van, Het ontstaan, streven en einddoel der vrijmetselarij, Hilversum 1929; Driehoek, Delta en Davidsster, Bussum 1931. — Korff H. A., Voltaire im literar. Deutschland im 18. Jahrh., Heidelberg 1918. — Merkle S., Die kathol. Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Vortrag, Berlin 1909; Die kirchliche Aufklärung im kathol. Deutschland, Berlin 1910. — Rösch A., Ein neuer Historiker der Aufklärung. Antwort auf Prof. Merkles „Die kathol. Beurteilung...“, Essen 1910. — Dühr B., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. IV: im 18. Jahrh. Teil 1. u. 2., Regensburg 1928. — Becher H., Die Jesuiten. Gestalt u. Geschichte des Ordens, München 1951. — Scherer E. A., Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten, Freib. i. B. 1937. — Zinke K., Zustände und Strömungen in der kathol. Kirchengeschichtsschreibung des Aufklärungszeitalters im deutschen Sprachgebiet. Diss., Breslau 1933. — Schmidlin J., Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus, Freib. i. B. 1940. — Giessler R., Die geistliche Lieddichtung der Katholiken im Zeitalter der Aufklärung (Schriften z. deutsch. Liter. f. d. Görres-Ges. X), Augsburg 1928. — Wöhrmüller B., Literarische Sturmzeichen von der Säkularisation. Studien u. Mitteil. des Benediktinerordens 45 (1927). — Anwander A., Die allgemeine

Religionsgeschichte im kathol. Deutschland während der Aufklärung und Romantik, Salzburg 1934. — Schmitt J., Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands, München 1935. — Trapp W., Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung, Regensburg 1940. — Schrieber Chr., Die kathol. Predigt im deutschen Aufklärungszeitalter und ihre Stellung zur Frömmigkeit und zur Liturgie, München 1940. — Deinhardt W., Der Jansenismus in deutschen Landen, München 1929. — Dengel J. Ph., Die politische und kirchliche Tätigkeit des Monsignore Josef Garampi in Deutschland 1761-64, Rom 1905. — Tóth L., Zwei Berichte des Wiener Nuntius Garampi über die kirchlichen Verhältnisse in Österreich um 1776, Rom. Quartalschrift 34 (1926). — Wolfsgruber C., Kardinal Migazzi, Ravensburg 1897. — Schepper, G. de, Marie Thérèse et Joseph II. Leur politique à l'égard des maisons religieuses dans les Pays-Bas, R.H.E. 35 (1939); La réorganisation des paroisses et la suppression des couvents dans les Pays-Bas autrichiens sous le règne de Joseph II, Louvain 1942. — Guilia E., Maria Theresia, ihr Leben und ihre Regierung, 2 Bde, München 1917. — Kraft, Zdenko von, Maria Theresia 1740-1780, Berlin 1918 (Ned. vert. v. D. Ouwendijk, Den Haag z.j.). — Over Jozef II en het Jozefisme: zie hfdst. I. — Mack J., Die Reform- und Aufklärungsbestrebungen im Erzstift Salzburg unter Erzbischof v. Colloredo. Diss., München 1916. — Schmidt M., Die Aufklärung im Fürstbistum Passau. Verhandlungen des hist. Vereins der Oberpfalz, 67 (1934). — Kratz W., Aus den Frühtagen der bayerischen Akademie zur Vorgeschichte der Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Arch. hist. S.J. VII (1938). — Chastonay, P. de, Die Satzungen des Jesuitenordens, Einsiedeln 1938. — Kröss A., Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu I-II, Wien 1910-27. — Friedrich J., Beiträge zur Kirchengeschichte des 18. Jahrh. aus dem Nachlass von E. Amort. Abhandl. der Münchener Akad. 1876. — Guglielminetti A., Klemens Wenzeslaus, der letzte Fürstbischof v. Augsburg und die religiöse Reformbewegung. Arch. f. d. Gesch. des Hochstiftes Augsburg I (1909). — LeForestier R., Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande, 1915. — Rauch W., Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit, Freib. i. B. 1922. — Korrespondenz des Fürstabts Martin II. Gerbert von St. Blasien, bearbeitet v. G. Pfeilschifter, 2 Bde, Karlsruhe 1931-35. — Deiszler A., Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und die theologische Methode, München 1940. — Pfeilschifter G., Fr. Nicolais Briefwechsel mit St. Blasien. Sitz.-Ber. der Münchener Akad. 1935. — Brubach M., Die katholischen Universitäten u. die franz. Revolution. Hist. Jahrb. 49 (1929); Die kirchliche Auf-

klärung im kathol. Deutschland im Spiegel des Journal f. Deutschland 1784-92, idem 54 (1934); Die vier letzten Kurfürsten von Köln, Köln 1931. — Heil O., Die kurkölnische Universität Bonn und ihre publizistischen Gegner. Diss., Bonn 1937. — Ettlinger M., Funk Ph. und Fuchs F., Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Festgabe Muth., München 1927. — Schreiber G., in: Volk und Volkstum, Jahrbuch für Volkskunde, I. und II. Bd, München 1936 en 1937. — Bächtold-Stäubli H., Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 9 Bde, Berlin 1927-39. — Riezler S., Geschichte der Hexenprozesse in Bayern, Stuttgart 1896 (zie ook boven hfdst. III). — Schumann O., Geschichte der deutschen Musik, Leipzig (1940). — Milligen, S. van, Ontwikkelingsgang der muziek van de oudheid tot onzen tijd, Groningen 1928. — Muziekgeschiedenis, Algemene. Geïllustreerd overzicht der Europ. muziek van de oudheid tot heden, o. red. v. A. Smijers, Utrecht 1948 (zie ook hfdst. V). — Ghéon, Henri, Met Mozart op wandel, A'dam-Brussel 1947 (Ned. vert. v. A. v. d. Velde). — Boereboom M., Handboek v. d. muziekgeschiedenis, A'dam 1947. — Baumgardt D., Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern d. mod. Ethik. Leipzig 1933. — Bohnenlust G., Vom Adel des Geistes. Gesammelte Reden, Zürich (1944). — Auer A., Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929. — Franz E., Goethe als religiöser Denker, Tübingen 1932. — Markholz W., Der deutsche Pietismus, 1921. — Müller J., Geschichte der böhmischen Brüder, 3 Bde, Herrnhut 1922-31. — Petry K., Handbuch zur deutschen Literaturgeschichte. II: Von der Barockdichtung bis zur Gegenwart, Köln 1949. — Schultz F., Der deutsche und der englische Literatur vom Beginn der Romantik bis zum Ausbruch des Weltkrieges, Halle 1939. — Wahl H. en Knippenberg A., Goethe und seine Welt, Leipzig 1932. — Reinhard E., Karl von Dalberg als Schriftsteller. Hist. Jahrbuch 58 (1938). — Schnabel F., Deutsche Geschichte im 19. Jahrh. Bd 4. Freib. 1937. — Hoffmann H., B. Overberg, München 1940. — Funk Ph., Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik, München 1925. — Callmann E., Die Frankfurter Romantik, Paderborn 1930. — Biogr. v. Kl. M. Hofbauer: A. Innerkofler, Regensb. ²1913; J. Hofer, Freib. i. B. ³1923 (Ned. vert. door J. de Bont); G. Lasillier, Paris 1909; H. Helmer, Bussum 1946. — Schweitzer M., Kirchliche Romantik. Die Einwirkung des hl. Kl. M. Hofbauer auf das Geistesleben in Wien, H.J.G. 48 (1928). — Meyer P., Europäische Kunstgeschichte, Zürich 1947. — Pinder W., Vom Werden und Wesen deutscher Formen, 3 Bde, Leipzig 1937-43. — Weisbach W., Kirchliche Kunst und religiöse Reform, Zürich 1945. — Weiger H., Geschichte der deut-

schen Kunst, Berlin 1942. — Landsberger F., Die Kunst der Goethezeit. Kunst und Kunstanschauung von 1750 bis 1830, Leipzig 1931. — Schmitt O., Reallexikon z. deutschen Kunstgeschichte, Stuttgart 1937-1948. — Waschmuths Lexikon der Baukunst, 5 Bde, Berlin 1929-1937. — Mebes H., Klassizismus und Klassik der Baukunst um 1800, Leipzig 1931. — Sedlmayr H., Österr. Barockarchitektur, Wien 1930. — Pinder W., Deutscher Barock, Leipzig ²1925. — Scheffer K., Deutsche Baumeister, Berlin 1935. — Schnell H. K. M., Der bayerische Barock, München 1936. — Hartig M., Die oberbayer. Stifte, 1935. — Ginter H., Südwestdeutsche Kirchenmalerei des Barock, 1930. — Hoffmann J., Der süddeutsche Kirchenbau am Ausgang des Barock, München 1938. — Feulner A., Bayerisches Rokoko, 1923. — Schmitz H., Kunst und Kultur des 18. Jahrh. in Deutschland, München 1922. — Vogel H., Deutsche Baukunst des Klassizismus, Berlin 1937. — Wackernagel M., Baukunst des 17. u. 18. Jahrh. in den germanischen Ländern. Zie boven: Algemene Werken.

Hoofdstuk V

Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. 36 dln, Roma 1929-39. — Pastor, L. von, Geschichte der Päpste 1700-1799. XV, XVI, 1-3, Freib. i. B. 1930-33. — Seppelt Fr. X., Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, München ⁵1949. — Natali G., Storia letteraria d'Italia. Il settecento, Milano 1929, 2 dln. — Baumgartner A., Geschichte der Weltliteratur. VI: Die italienische Literatur, Freib. i. B. 1911. — Calcaterra C., Il Parnaso in rivolta. Barocco e antibarocco nella poesia italiana, Milano 1940. — Croce B., Storia della Età Barocca in Italia, Firenze 1929. — Bédarida H. et Hazard P., L'Influence française en Italie au 18e s., 1934. — Tomaséo N., Storia civile nella letteratura, Torino 1872. — Maugain G., Etude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750, 1909. — Sorrentino A., La letteratura italiana e il Sant'Ufficio, Napoli 1935. — Eucken R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker, Berlin ¹⁹1930. — Metzler J. B., Nikolaus Steno. Hist.-polit. Blätter 148 (1911); Der apostolische Vikar Nikolaus Steno und die Jesuiten, Arch. S.J. 10 (1941). — Brabant, Z. van, Niels Stensen, G.G.G. 570, Den Bosch z.j. — Graf Th., Zur Entstehung des Kapuzinerordens, Olten 1940. — Castagnoli P., Il cardinale G. Alberoni, 3 vols, 1929. — Frati L., Il settecento a Bologna, Palermo 1923. — Bréhier E., La philosophie moderne. I: Le XVIIe siècle, Paris s.d. — Hazard P., La crise de la conscience européenne (1680-1715), 2 vols, Paris 1935. — Maréchal J.,

Précis d'histoire de la philosophie moderne. I: De la Renaissance à Kant, Louvain 1933. — Vico G. B., Opere (Scrittori d'Italia), Bari 1911 vlg.; La scienza nuova giusta l'edizione del 1744. 2 vols, Bari 1928 (vert. door W. E. Weber, Leipzig 1822). — Peters R., Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. B. Vico, Stuttgart 1929. — Saragò F., Il pensiero religioso di G. B. Vico. Catanzaro 1911. Thèse de Fribourg/S. — Chaix-Ruy J., J. B. Vico. Oeuvres choisies, Paris 1946. — Croce B., La filosofia di G. B. Vico, Bari 1922. — Ciocchetti E., La filosofia di G. B. Vico, Milano 1934. — Feist El., Weltbild und Staatsidee bei J. Bodin. Diss., Halle 1930. — Bodins Method for the easy comprehension of history; transl. by Beatr. Reynolds, Columbia Univ. Press 1945. — Gemelli A., G. B. Vico. Volume commemorativo nel secondo centenario della pubblicazione della „Scienza nuova” (1725-1925), Milano 1926. (Pubblic. d. Univ. catt. del Sacro Cuore. Ser. I. Vol. 10); La posizione di G. B. Vico nella storia del pensiero. Beiträge z. Gesch. der Philosophie u. Theol. Suppl. Bd III 2. 1935 (Grabmann-Festschrift). — Olivieri C., L'immanentismo di G. B. Vico nella Scienza nuova secondo il giudizio di B. Croce. Thèse de Fribourg/S., Firenze 1929. — Vianello C. A., Il settecento milanese, Milano 1937. — Deries L., Un moine et un savant, Dom Jean Mabillon, Ligugé 1932. — Hellinck, J. de, L'édition de S. Aug. par les Mauristes, N. R. Th. 57 (1930). — Weissenberg P., Zur Geschichte der Frömmigkeit bei den Maurinern, Z. f. A. M. 16 (1941). — Werner K., Geschichte der apol. und polemischen Literatur. — Tréat, Un cosmopolite italien du XVIIIe siècle (Thèse 1913) IV, V. — Ambrogio M., Francesco Algarotti, Siracusa 1925. — Vianello C. A., La vita e l'opera di Cesare Beccaria, Milano 1938. — Epistolario di L. A. Muratori, hrsg. v. M. Campori. 14 vols, Modena 1901-22. — Per il CC^{to} Anniversario della nascita di Muratori, Modena 1922. — Bertoni G., Muratori, Roma 1926. — Jemolo A. C., Il pensiero religioso di Muratori. Rivista trimestriale di studi filosofici e religiosi, 1923. — Croce B., Studi sulla vita religiosa a Napoli nel settecento. La Critica 24 (1926). — Ferre G. G., L'anima e la poesia de V. Alfieri, 1932. — Jemolo A. C., Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione, Bari 1928. — Cigno G., Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale, Sec. XVIII, Palermo 1938. (Univ. de Louvain, Rec. de trav. publ. p. l. membres des conférences d'hist. et de phil. Sér. 2, fasc. 48.) — Browe P., Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie (Breslauer Studien zur historischen Theologie N.F.I.), Breslau 1936. — Verby H., Leonardo de Boeteprediker, Roermond 1946 (N.K.S. 43, 1947). — Biogr. van A. M. de Liguori: P. Bonifacius, Mook 1929; F. Liphold, Dülmen 1930. — Dilgskron C., Leben des hl.

Bischofs und Kirchenlehrers Alphons Maria de Liguori, 2 Bde, Regensburg 1887. — Cacciatores G., S. Alfonso de Liguori e il Giansenismo, Firenze 1944. — Keusch K., Die Aszetik des hl. Alfonsus, Paderborn ^{2/3} 1926. — Bouchage P., L'oraison Alph., Paris 1933. — Manders H., De liefde in de spiritualiteit van St. Alphonsus, Brussel-Amsterdam 1947. — Dillenschneider Cl., La Marialogie de S. Alphonse de Liguori, Paris 1931. — Raus J., La doctrine de St. Alphonse sur la vocation et la grâce, Lyon 1926. — Deiszler A., Fürstabt Martin Gerber von St. Blasien und die theologische Methode, München 1940. — Kronenburg J., De Redemptoristen. Wat zij zijn. Wat zij doen, Maastricht 1929. — Berthe A., Histoire de la Congrégation du T. S. Rédempteur I, 1900. — Meulemeester, M. de, Biographie générale des écrivains Redemptoristes, 2 vols, Louvain 1933-35. — Hofer J., Der hl. Klemens Maria Hofbauer, Freib. i. B. ³1923. — Winckelmann J. J., Geschichte der Kunst des Altertums. Neudruck der 1. Ausgabe von 1764, hrsg. v. V. Fleischer, Berlin 1913. — Justi K., Winckelmann und seine Zeitgenossen, 3 Bde, Leipzig ³1923. — Gerstenberg K., J. J. Winckelmann und A. Raphael Mengs, Halle 1929. — Weisbach W., Die klassische Ideologie. Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte XI (1933). — Lützel H., Der Wandel der Barockauffassung, idem 1933. — Baumgart W., Das Bild Winckelmans in der neueren Forschung. Zeitschr. f. deutsche Philologie 62 (1937). — Riegl A., Die Entstehung der Barockkunst in Rom, ³1923. — Morley L. C., Italy after the Renaissance, New York 1930. — Lavedau P., Histoire de l'Art II, Paris 1944. — Fokker H., Roman Baroque Art, London 1938. — Comb, A. K. Mc., The Baroque Painters of Italy, Cambridge 1934. — Croce B., Storia dell'età barocca in Italia, Bari 1929. — Delogu G., Italienische Malerei (14. bis 19. Jhrh.), Zürich 1939. — Muziekgeschiedenis, Algemene. Geïllustr. overzicht der Europ. muziek van de oudheid tot heden, o. red. v. A. Smijers, Utrecht 1948. — Bernet Kemper K. Ph., Muziekgeschiedenis, R'dam ⁴1947; Meesters der Muziek, R'dam ⁴1948; Panorama der muziek. Een beknopt overzicht der muziekgeschiedenis, R'dam 1948. — Höweler C., Tijd en muziek, A'dam 1948. — Pijper W., Herdenkingsnummer „Mensch en Melodie”, 1947. — Revesz G., Einführung in die Musikpsychologie, Bern 1946.

Hoofdstuk VI

Hauser H., La prépondérance espagnole (1559-1660), Paris 1933. — Enciclopedia universal ilustrada Europea-Americana, Barcelona. 90 t. (1921 vlg.). — Altamira R., Historia

de España y de la civilización española, 4 vols, Barcelona ⁵1935; Manual de historia de España, Madrid 1934. — Arts L., De Kerk in Spanje en Portugal. K.C.T.I (1947). — Llorca B., Manual de historia ecclesiastica, Madrid 1942. — Ballesteros y Beretta A., Historia de España y su influencia en la historia universal. T. V, VI, Barcelona 1929-34. — Ballester R.-Legrand Th., Histoire de l'Espagne, Trad. 1928. — Legendre M., Nouvelle histoire d'Espagne, 1935. — Konetzke R., Geschichte des spanischen und portugiesischen Volkes, Leipzig 1939. — Desvignes du Dezert G., L'Espagne de l'Ancien Régime, 3 vols, 1897-1904, 2e ed., 1928; Les colegios mayores et leur réforme en 1771. Revue hisp. VII (1900); Notes sur l'inquisition espagnole au 18e s. Revue hispanique VI (1899). — Menéndez y Pelayo M., Historia de los heterodoxos españoles. 2a Ed. VI, VII (Obras completas 18. 19), Madrid 1930-32; Historia de las ideas estéticas en España I-IX, Madrid 1883-91. (Col. de escritores castellanos.) — Astráin A., Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España desde sus orígenes hasta el año 1758. VII. 1705-58, Madrid 1925. — Cian V., L'immigrazione dei Gesuiti spagnuoli letterati in Italia, Torino 1895. Ook 3 artikelen in Civiltà catt. Ser. XVI, 5 (1896) p. 152 vlg., 416 vlg., 549 vlg. — Cuevas M., Historia de la Iglesia en Mexico 1511-1900, 5 vols, El Paso (Texas) ³1928. — Ricard R., La „conquête spirituelle” de Mexique, Paris 1933; Etudes et Documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal, Louvain 1930. — Pastells P., Histoire de la Compagnie de Jésus en la Province de Paraguay I-V, Madrid 1912-33. — Streit R.-Dindinger J., Bibl. Missionum. V: Die amerikanische Missionsliteratur von 1700-1909, Aachen 1931. — Delpy G., Feyóo et l'esprit européen. Thèse de Paris, 1936; L'Espagne et l'esprit européen. L'oeuvre de Feyóo, 1937. — More L. F., The Life and Works of the hon. R. Boyle, London 1944. — Legendre M., Littérature espagnole, 1930. — Pfandl L., Spaniens Kultur und Sitte d. 16.-17. Jhrh., Köln 1934; Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihre Blütezeit, Freib. i. B. 1929. — Merimée P., Précis d'histoire de la littérature espagnole, 1922; L'Influence française en Espagne au 18e s., 1938. — Sorrento L., Francia e Spagna nel settecento, Milano 1928. (Pubblic. de Univ. catt. del Sacro Cuore. Ser. 4a, vol. 8.) — Michel A., Histoire de l'art VII, 2. 1924. (P. Paris, L'art en Espagne et en Portugal au 18e s.) — Mayer A. L(iebmann), Geschichte der spanischen Malerei, Leipzig ²1922. — Paris P., La peinture espagnole, 1929. — Weise G., Spanische Plastik aus 7 Jahrhunderten, Reutlingen 1929. — Loga, A. von, Die Malerei in Spanien vom 14. bis 18. Jhrh., Berlin 1933. — Kehrer H., Spaniens Kunst von Greco bis Goya, München 1926. — Paris P.,

Goya, 1926. — Oertel R., Francisco de Goya (Künstler. Monographien), Bielefeld 1907. — Italienische Wandmalerei. Meisterwerke d. Freskos vom Mittelalter bis Tiepolo. Einführung und Bilderläuterungen von R. Zürcher, Zürich 1944.

Hoofdstuk VII

Gurian W., Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914, M.-Gladbach 1922. — Bayet A., Histoire de France. Ed. rev. Paris (1947). — Maurois A., Het treurspel van Frankrijk (1946). — Villat L., La révolution française et l'empire (1789-1815), 2 vols, Clio 8. 1936. — Lefebvre G., Guyot R. et Sagnac Ph., La révolution française (Peuples et civilis. XIII), 1930. — Kalf G., De verklaring der Fransche revolutie bij haar voornaamste geschiedschrijvers, Haarlem 1920. — Maurras Ch., La seule France. Chroniques des jours d'épreuve, Lyon 1941. — Mathiez A., La Révolution française, 3 vols, Paris 1922-27. — Groethuysen B., Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bde, Halle 1927-30; Origines de l'esprit bourgeois en France, 1927. — Séé H., La vie économique et les classes sociales en France au XVIIIe siècle, Paris 1924. — Mornet D., Les origines intellectuelles de la révolution française, 1715-87, 1933. — Bremond H., Hist. littéraire du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion. IX: La vie chrétienne sous l'ancien régime. X: La prière et les prières de l'ancien régime, 1932. — Latreille A., L'Eglise catholique et la Révolution française I (1795-99), Paris 1946. — Vacandard E., Clergé sous l'ancien régime. Dictionn. des connaissances relig. II (1928). — Claassen V., De Fransche clergé op den vooravond der Revolutie. De Katholiek 157 (1920); 159 (1921). — Nourisson P., Histoire légale des Congrégations relig. en France depuis 1789 I, Paris 1928. — Rimbault P., Histoire politique des Congrégations religieuses fr. 1790-1914, Paris 1926. — Schmidlin J., Papstgeschichte der neuesten Zeit I, München 1933. — Sicard A., L'ancien clergé de France. Les évêques avant la révolution, ⁵1912; Le clergé de France pendant la révolution, 3 vols, 1912-27; L'éducation morale et civique avant et pendant la révolution (1700-1808), 2e Ed., 1912. — Degert A., Histoire de séminaires français jusqu'à la révolution, 2 vols, 1912. — Sévestre E., L'organisation du clergé paroissial à la veille de la révolution, Paris 1911; Les idées gallicanes et royalistes du haut clergé à la fin de l'Ancien Régime, Paris 1917. — Vaissière, P. de, Curés de campagne de l'ancienne France, 1933. — Leclercq H., L'Eglise constitutionnelle (juillet 1790-avril 1791), Paris 1934. — Martin G., La franc-maçonnerie française et la préparation de la révolution,

1936. — P i s a n i P., Les compagnies de prêtres du 16e au 18e s., 1927; L'Eglise de Paris et la révolution, 4 vols, 1908-11. — L a G o r c e, P. d e, Histoire religieuse de la Révolution fr., 5 vols, 1909-23. — L e f l o n J., M. Emery. Eglise d'ancien régime et la Révolution, Paris 1945. — C l a a s s e n V., De Constitution civile du clergé 1790. De Kath. 162 (1922); 163 (1923); De stichting van een staatskerk. H.T. 3 (1924). — M a t h i e z A., Etudes d'histoire révolutionnaire. Girondins et Montagnards, Paris 1930; Contributions à l'histoire relig. de la Révolution, 1907; Rome et la Constituante, Paris 1910; La Révolution et l'Eglise, Paris 1910. — Rome et le clergé fr. sous la Constituante, Paris 1911. — W e l s c h i n g e r H., Les martyrs de septembre, 1919 (Les Saints). — G r e n t e J., Les martyrs de septembre 1792 à Paris, Paris 1919. — W a l t e r G., Les massacres de septembre 1792 à Paris, Paris 1932. — R o u s s e a u F r., Moines bénédictins martyrs et confesseurs de la foi pendant la Révolution, Brugge 1926. — S a b a t i é A., La déportation rév. du clergé fr., 2 vols, Ligugé 1916. — M i s e r m o n t L., Le serment de Liberté-Egalité, 1914; Le serment à la constitution civile du clergé; le serment civique, 1917. — N e z e l o f P., La vie joyeuse et tragique de Marie-Antoinette, 1933. — Z w e i g, S t e p h., Marie-Antoinette, Zürich 1936. — Z w e i g, S t e p h., Joseph Fouché, Bildnis eines politischen Menschen, Stockholm 1948. — L a c o u r - G a y e t G., Talleyrand, 4 vols, Paris 1928-34. — M a d e l i n L., Talleyrand, Paris 1934. — B a s t g e n H., Talleyrands Aussöhnung mit der Kirche. H.J.G. 48 (1928). — D e r k s K., Talleyrand. Stud. 107 (1927). — D u f f C o o p e r, Talleyrand; Ned. vert. v. mevr. Kernkamp-Muyderman, A'dam 1948. — C l a a s s e n V., De wording van den Vendée-oorlog, Leiden 1923. — B o n i, A r m., Ridder Charette. De Vendée-oorlog (1793-96), Antwerpen 1947. — G a b o r g E., La Révolution et la Vendée, I-III, Paris 1925-28. — W a l t e r G., Histoire de la Terreur 1793-94, Paris 1937. — G a l l e r a n d J., Les cultes sous la Terreur en Loir-et-Cher (1792-95), Blois 1929. — A n g l a d e M., De la sécularisation des biens de clergé sous la révolution. Thèse de droit, Paris 1901. — M a d e l i n L., La Contre-Révolution sous la Révolution (1789-1815), 1935. Vert. door B. Schwabe: Royalismus und Revolution, Basel 1937. — M a t h i e z A., La corruption parlementaire sous la Terreur, 1927. — C l a a s s e n V., Robespierre en de godsdienst. H.T. 6 (1927); 9 (1930). — K o r n g o l d R., Maximiliaan Robespierre. De eerste moderne dictator; vert. door F. Szper, Hilversum 1936. — S c h l e g e l W., P a n g e, P. d e, August Wilhelm Schlegel und Frau von Staël. Eine schicksalhafte Begegnung. N. veröffentl. Briefe. Deutsche Ausgabe von W. Grabert, Hamburg 1940. — M a d e l i n L., Napoléon, Paris 1935. — A u b r y O., Napoleon, Zürich z.j. — B r u g m a n s G.,

Napoleon. De mensch en dictator, A'dam z.j.; „Het keizerlijk feest”. Napoleon en Eugenie, A'dam z.j. — Geyl P., Napoleon. Voor en tegen in de Fransche geschiedschrijving, Utrecht 1946. — Presser J., Napoleon. Historie en legende, A'dam 1946. — Pascoaes, Teixeira de, Napoleon. Spiegel van de anti-christ. Uit het Portugees vert. door A. V. Thelen en G. Diels, A'dam 1950. — Latreille A., Napoléon et le Saint-Siège (1801-1808), Paris 1935; Le catéchisme impérial de 1806, Paris 1935. — Constant G., L'Eglise de France sous le Consulat et l'Empire (1800-1804), Paris 1928. — Derries L., Les congrégations relig. au temps de Napoléon, Paris 1929. — Latreille A., L'Eglise et l'Etat en France sous le 1er Empire. Rev. d'hist. de l'église de France 22 (1936). — Vercesi E., Pio VII, Napoleone e la Restaurazione, Torino 1933. — Dechêne A., Contre Pie VII et Bonaparte. Le Blanchardisme 1801-1829, Paris 1932. — Welschinger H., Le divorce de Napoléon, Paris 1933. — Giroux V., Le christianisme de Chateaubriand, 2 vols, 1925-28. — Gillot H., Chateaubriand, Paris 1934. — Tielrooy J., Een groot romanticus. Chateaubriand. Zijn leven en werken, Haarlem 1936. — Moreau P., Chateaubriand, 1927; La conversion de Chateaubriand, 1933 (Les énigmes de l'hist.). — Constant G., Le réveil religieux en France au début du XIXe s. R.H.E. 29 (1933); 30 (1934). — Walter G., Babeuf et le Babeuvisme, 1933. — Montgrenier R., Gracchus Babeuf, 1937. — Domagnet M., Pages choisies de Babeuf, 1935. — Guérin D., La lutte de classes sous la première république, 2 vols, 1946. — Thomson D., The Babeuf Plot, 1947. — Joannet R., Joseph de Maistre, Paris 1932. — Breton G., „Du Pape” de Joseph de Maistre, Paris 1931. — Heimbucher M., Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche, 2 Bde, Paderborn 1933-34. — Souriau M., Histoire du romantisme en France, 2 vols, Paris 1927. — Viatte A., Les interprétations du catholicisme chez les romantiques, Paris 1927. — Moreau P., Le Romantisme (Calvet, Hist. de la littér. franç. VIII), 1932. — Monglond A., Le préromantisme français, 2 vols, Grenoble 1930-31. — Van Tieghen P., Le préromantisme. Etude sur l'hist. littér. européenne, 2 vols, 1926, 30. — Kronenburg A., Mode en kunst sedert de Fransche Revolutie, A'dam 1942.

Register

A

Abad y la Sierra M. 325
 Abbadie J. 155
 Abbatini A. M. 272
 abbé's 336
 academies: Duitse, Berlijn 122, 183, 313; Mannheim 220; München 197, 220; Engelse 91, 217, 238v, 312; Franse 31, 99, 111, 128, 131, 133, 217, 239; Romeinse 252; Spaanse 300
 Adam, ex-Jezuïet 161
 Adams R. 267
 Agnesi G. 239
 Aken, vrede van 9v, 28
 Albani A. 7, 263, 265
 Albany, gravin 276
 Alberoni G. 6, 8, 13, 284, 288
 Albertis, A. de 305
 Alexander VII 280
 Alfieri V. 276
 Algarotti F. 256
 Alphonsus de Liguori 274, 277, 279vv
 Amort E. 211vv, 217, 222
 amortisatiewet 18vv, 29, 60, 290, 293
 anatomie 237v, 252, 256, 312
 André 163
 Andrés J. 299
 Annuniação, M. d' 49
 anticurialisme 8vv, 12vv
 appellatio ab abusu 51, 60, 337
 Aranda 41, 94, 289, 301

Archinto A. 263
 Arellano, R. de 303
 Argenson R. L. d' 159v
 Aristoteles 72, 238, 311v, passim
 Asam 186
 Assemani 255
 astronomie 31, 197, 239, 314
 Aufklärung, z. Verlichting
 Augsburg 191
 August II en III van Saksen 263
 Avignon 29, 45
 avondmaalsbul 27vv, 57

B

Babeuf G. 351
 Bacon v. Verulam Fr. 71v, 77, 217, 312, 317
 Ballanche P. S. 371
 Ballerini, P. en G. 255
 ballet 157
 Balthasar F. 21
 Banz 233
 Barat S. 374
 Barbara, koningin van Spanje 41, 286
 barokkunst 171vv, 185, 190, 264, 267, 270
 Barrin 221
 Barruel A. 163v
 Bartholomieten 212
 Bassi, J. de 211
 Bassi L. C. 239
 Baumgartner A. 319
 Bausset, L. F. de 352

- Bayle P. 88v, 98, 132
 Beaumont, Ch. de 151, 329
 Beccaria C. 168, 225, 257vv, 290
 bedevaarten 57
 Beigel 231
 Bekker B. 169
 België 64
 Bellarminus 5, 84
 Beltrán F. 319
 Benedictijnen in Duitsland 194vv,
 216
 Benedictus XIII 7, 9vv, 187, 285
 — XIV 10, 23vv, 37, 40, 93v,
 120v, 211v, 238, 253vv, 261v,
 273, 278v, 281, 285, 295, 307,
 316
 Benevento 29, 45
 Bentley R. 88
 Bergier N. S. 163, 231
 Berlijn, Hedwigskerk 190, 271;
 classicisme 272
 Bernis de Pierres, F. J. de,
 kardinaal 17, 128, 161, 269
 Berthier 161
 Bettinelli S. 257
 Bevilacqua L. 2
 Bianchi G. 12
 Bibra, Freiherr v. 220, 233v
 bijenfabel 88
 bijgeloof 169, 210v, 222, 250v,
 314vv
 Blondel 325
 Blumauer A. 227
 Bodin 4, 70, 84, 245
 Boisselin 329, 343
 Bolingbroke 106, 111
 Bollandisten 315
 Bologna 238v
 Bonald, L. de 368vv
 Bonaparte 357vv, 374
 Bonn, universiteit 223
 Born, I. v. 221
 Borromino 173v
 Boscovich R. 31
 Bossuet 75, 123v
 botanie 31, 252
 Bottari G. 252
 Boucher 174
 Boulainvilliers 102v
 Boyle R. 312
 Brazilië 39, 48
 Brendel 223
 Bridaine J. 329
 Brienne, Loménie de 167, 169,
 329vv, 333
 Brissot de Warville 168
 Broses, Ch. de 3, 173
 Browe 274
 Brussel 64
 Buffon G. L. 131, 168
 burgerstand 336v
 Burke E. 87
 Busenbaum 280
 Byron 363

C

 Calas J. 166
 Callenbach Fr. 205
 Campillo 289
 Campomanes P. R. 29, 41, 94,
 290vv, 294, 298
 Canova A. 61, 269
 Caracciolo D. 261
 Carolina M., koningin van Na-
 pels 44, 261
 Carrillo y Sotomayor L. 305
 Carvalho, P. de 40, 49
 Castel L. B. 31, 107
 Castel de Saint-Pierre 5, 101, 159
 Casti G. 275
 castraatzangers 273v, 286, 294
 Catharina II v. Rusland 56, 62,
 134, 137
 Cathelineau 373
 Caylus 267v
 Cellarius Ch. 201
 Cervantes 308
 Ceva T. 240
 Châlis 175
 Challoner R. 87

- Chardin 175
 Chateaubriand 153, 359vv
 Châteauroux, hertogin van 17
 Châtelet, Mme du 112, 120v, 123
 chemie 252
 Cherbury, Herbert of 71
 Cherel A. 107, 125
 China 123, 126, 155
 chirurgie 239
 Choiseul 41vv, 133
 Christina van Zweden 96
 cicisbeismo 274
 civilisatie, civilisation 125vv,
 366vv
 classicisme, ouder 144, 172
 —, nieuw 61, 176, 267vv
 Claus A. 206
 Clemens IX 272
 — XI 9vv, 14, 18, 21vv, 36, 255, 256
 — XII 10, 12, 93v, 278, 295
 — XIII 26vv, 30, 40, 42v, 45, 54,
 61, 136, 262, 268v, 279
 — XIV 30, 34, 44, 49, 61, 128,
 161, 268v, 289
 — August, keurvorst v. Keulen
 24, 189
 Climent J. 308
 Cluny 356
 Cocceji, S. v. 184
 Cocchi A. 256
 Coeurdoux G. L. 32
 Coimbra 49
 Collins J. A. 88, 181
 Colloredo H., graaf van 216
 communisten 351
 conceptismo 305
 concetti-preken 304v
 Concina D. 253
 concordaten 11v, 25v; concordaat
 van Bologna 328, 335; 1801 358;
 Fontainebleau 65v
 Condillac 142
 Congregatio jurisdictionis 20
 congressen 2
 congruïsten 339
 Consalvi 65
 constitution civile 341vv, 355,
 359
 Copernicus 72, 217, 316
 Corbie 356
 Cordara G. 33vv, 45
 Córdoba 295
 Corpus christianum 3
 Corsica 9, 41, 278, 302
 Coscia N. 9
 Coudrin P. J. 374
 Creduli T. 93
 Croce B. 242
 Crostarosa M. C. 279
 Crucé E. 4
 cultismo 305
 Cunha, J. da 49
 Cuvilliés, F. de 186
- D
- Dalberg, K. Th. v. 225, 232
 D'Alembert 129, 132, 135, 138v,
 143v, 152, 168, 239
 Dalhorn F. 217
 Dalmatië 55
 Danei F. 278
 dans 317
 Dauve A. 203
 David J. L. 61, 176, 269
 décadî 346, 354
 Defoe D. 146
 Déforis 163
 deïsme 71, 87vv, 180
 Denis 198vv
 Desaguliers Th. 90vv
 Descartes 74, 78, 96vv, 152, 219,
 240vv, 312, 346
 despoot, verlicht 123
 devotieprentjes 212
 Didacus van Cádiz 309
 Diderot 130, 132vv, 140
 Dientzenhofer 185
 Dinonart 164
 Dobmayer 232

Dole, A. v. 99
 don gratuit 19v, 332, 337
 Donner G. R. 263
 doodstraf 150, 168, 225, 258
 doofstommenonderwijs 300
 doop van doodgeboren kinderen 210v
 Doria, legaat 7
 — P. M. 274
 Dresden 263, 273
 drie bedriegers 94v, 180
 drie ringen, parabel 94, 182
 Dubois, kardinaal 14vv, 18, 265
 Du Cerceau 110
 Du Châtelet, z. Châtelet
 duel 253
 Dufrène M. 201v, 203
 Dufresnoy 267
 Du Hamel J. 217
 Duhr B. 194
 Duitse taal 198vv
 Du Lau J. M. 345
 Duni E. 244
 Du Tillet, bisschop 338
 Du Tillot, minister 28, 41

E

Eckart 48
 economia nazionale 259
 eden (tijdens revolutie) 351vv, 358
 Einsiedeln 186
 electriciteit 239
 Elisabeth Charlotte, hertogin van Orléans 15
 — Farnese, echtg. v. Philips V 8, 13, 284, 286v, 288, 295
 Emery J. A. 351v
 Emser congres 22, 52
 encyclopedisten 75, 132vv, 165, 257v, 260
 Ensenada 289, 305
 Epée, de l' 300
 Epicurus 240
 Epinay, Mme d' 143v
 Ernst v. Hessen-Rheinfels 5

Erthal, F. L. v. 189
 Espen, Zeger van 23, 50, 56, 60
 ethnologie 109, 243
 Eugenius v. Savoye 1, 185
 Euler L. 183, 239
 exorcisme 315
 Eybel J. V. 63v

F

Fahrenheit 183
 Falcoja T. 279
 Faria, Lemos 49
 Farinelli 286
 Fauchet 346
 Febronius 50v, 56
 Feijóo 309vv
 Felbiger J. I. 213
 Feller, F. v. 163, 232
 Fénelon 121, 158
 Fenestrelle 66
 Ferdinand II, keizer 7
 — IV, koning v. Napels 41, 44
 — I, hertog v. Parma 28, 41, 44
 — VI, koning v. Spanje 94, 286, 295
 — VII, koning 326
 Fernandes M. 37
 Ferney 128
 Ferreras 298
 Finetti G. F. 244
 Fischer v. Erlach 185
 Fleury A. H. 16v, 93
 Florence, synode 52, 108, 236
 Flórez E. 299
 Floridablanca, z. Moñino
 foltering 168v, 180, 209v, 225, 258, 314, 326, 331
 Fontainebleau, concordaat 65v
 Fontanes 368
 Fontenelle, B. le Bouvier de 99
 Forster F. 197, 216
 Franciscus v. Hieronymus 278
 Francke A. H. 178
 Frank 225
 Frankenberg 64
 Frankfort a. d. M. 7

- Franklin 92, 175, 347
 Frans I, keizer 7, 9, 67, 91, 93
 — II (I), keizer 65, 225, 275
 — Stephanus v. Lotharingen, z. Frans I
 Franz I. 200
 Frederik II, koning v. Pruisen 56, 121vv, 129, 133, 136vv, 178, 183v, 191, 257, 262, 272
 — August, z. August III
 — Willem I, koning 178, 183
 Freiburg im Breisgau 202
 Fréron 136, 162
 Fulda 194
 Fürstenberg F. F. W. Freiherr v. 234
- G
- Gaar G. 209
 Gages 223
 Galenus 238, 311
 Galiani F. 260
 Galilei 72, 75, 78, 99, 217, 236, 239v, 254
 Gallicanisme 18, 23, 42, 50, 52, 337, 358
 Gallitzin, vorstin 234
 Galvani 239
 Gams P. B. 290
 Garampi J. 207
 García de la Huerta A. 301
 Gaspari 204
 Gassendi P. 75, 240
 Gaszner 210
 gelijkheid 336, 343
 Gellert 198
 „gemütlich” 179
 Genève 12, 139, 142, 144, 150v, 162
 Genovesi A. 258v
 geologie 237
 George I, koning v. Engeland 89, 111
 — II, koning v. Engeland 91
 Gerbert v. Sankt Blasien 196
 Gerdil G. S. 240
 Gerundio 302v
 geschiedenisonderwijs 201vv
 geschiedenisphilosophie 123vv, 243, 367v
 Giannone P. 11vv, 259
 Gil Blas 303
 Glarus 169
 Gleditsch 183
 Gluck Ch. W. 228
 Gobel 347
 Gobineau 102
 Godoy 288, 295, 322, 325
 Goethe 61, 153, 179, 225, 263, 269, 323, 363
 Goguet A. Y. 109
 Goldhagen 233
 Góngora y Argote, L. de 305
 Görres J. 21
 gotiek 172v, 176
 Göttingen 180, 203, 214
 Gottsched 182
 Goya, F. de 319vv
 Gracián B. 305
 Grandi G. 239
 gravamina 22
 Grebner Th. 203
 Grégoire H. 294, 340v, 350, 355
 Gregorius VII 7
 Grieken 176, 204, 214, 263v
 Grimaldi 46, 289
 Grimm F. M. 134
 Groot, H. de 3, 243
 Groschlag 226
 Gruber F. 187
 Gualtieri 107
 Guénée 163
 Guerra, J. D. de la 296
- H
- Halle 178, 203
 Haller, A. v. 180
 Hallerstein, A. v. 31
 Hansiz M. 195
 Hanxleden E. 32, 300
 Hardouin 161
 Harenberg J. Ch. 32

- Harrach, vice-koning 7
 Hartzheim H. J. 195
 Harvey 72, 218
 Hauntinger N. 190v
 Hauser B. 219
 Haydn 200, 229
 Hechingen 271
 Heidegger 21
 Heinicke S. 300
 heksenwaan 169, 180, 209, 254, 323vv
 Helfenzrieder J. 197
 Hell M. 197
 Helvetius 133, 135
 hemellichamen 217, 314
 Hendrik IV, koning v. Frankrijk 5, 35, 84, 126
 —, hertog v. Bourbon 16
 Herculanum 176, 264, 267
 Herder 225, 232
 Hernhutters 179
 Herrgott 196
 Hervás y Panduro 299v
 Herzan 58
 Hessen, Joseph v., landgraaf 211
 Hessen-Rheinfels, Ernst v., landgraaf 5
 Hieronymus (Girolamo), F. v. 278
 Hildebrand 185
 Hippocrates 238, 311
 Hobbes 71vv, 118, 143, 179, 243, 277
 hoed, hoge 175
 Hoeffding H. 153
 Hofbauer Cl. M. 235, 282
 Holbach 136, 138, 144, 163
 Holland 8, 69, 85, 87v, 236v
 Holzhauser B. 211
 Hongarije 58, 226
 Hontheim, J. N. v., z. Febronius
 Hös, Kreszentia 212
 Houtteville 155
 humanisme 116, 127v, 156, 195, 248
 humaniteit 101, 117vv, 129, 135, 244, 247, 258, 263, 276
 Humboldt, A. v. 237
 Hume D. 151
 I
 Ibn Chaldûn 106, 241
 Ieren, Ierland 87, 167, 335
 Illuminaten 224
 immuniteit 20, 27, 29
 Index 255
 Indianen 38v, 109
 „infâme” 129v
 Innocentius IV 168
 — VIII 169
 — X 23
 — XI 2, 9
 — XII 238
 — XIII 15, 265, 285
 inquisitie 23, 168, 325vv
 Irrsee 216
 Isla 41, 301vv
 J
 Jacobi H. 181
 Jansen B. 215
 Jansenisme 17v, 50, 52, 130, 156, 256, 281, 300
 Jezuïeten, opheffing 30vv, 302v;
 hofbiechtvaders 35, 46; scholen 46, 155vv, 193vv, passim
 Johan V, koning v. Portugal 36v, 39
 Johann Friedrich, hertog van Hannover 237
 Johanna, pausin 325
 José, Dom, grootinquisiteur 49
 Joseph I, keizer 7, 13
 — II keizer, 7v, 44, 51, 55vv, 62vv, 67, 191, 213, 221vv, 227, 331
 — Bonaparte 322, 325
 — I, koning v. Portugal 37v, 50
 —, landgraaf v. Hessen 211
 Josephinisme 55v
 Jouvancy, J. de 203
 Jovellanos 325
 Jurien P. 150

K

kalender 346
 Kant 177v, 232
 kapitalisme 69
 kardinalen, partijen 9; titel 22
 Karel VI, keizer 7vv, 11vv
 — VII, keizer 7, 24
 — I, koning v. Engeland 71, 74, 79
 — II, koning v. Engeland 75, 79
 — III, koning v. Spanje 8, 26, 41, 46, 93, 286v, 295, 302, 319
 — IV, koning v. Spanje 287, 289, 322
 — Eduard Stuart 87
 — Emmanuel IV, koning van Savoye 240v
 Karl August v. Weimar 126
 — Eugen, hertog van Württemberg 223
 — Theodor, keurvorst 51, 225
 Karlsruhe, Sankt Stephan 271
 katechismus 213
 Kaunitz 44, 56, 64, 137, 275
 keizerskeuze 6v
 kerkelijk recht 60
 kerketiende 337, 339vv
 Kerstlied 187
 Kerststallen 187
 keurvorsten, geestelijke 22, 51v
 klederdracht 175
 kloosterhervorming: Venetië 53, Oostenrijk 58vv, Spanje 28vv, Frankrijk 333; 342vv
 Klopstock F. G. 182, 200
 Kolb G. 202
 Kopenhagen 237
 Krasicki I. 222
 Kroaten 55
 kromstaf 188

L

La Barre 166
 Lacurne de Sainte-Palaye 175
 Lafitau J. F. 108v, 201

La Gorce, P. de 334
 Lagrange L. 239
 La Guille 159
 La Harpe 370v
 laïcisme 12, 18vv, 34, 171
 Lally 166
 La Luzerne C. G. 329
 Lamarck 131
 Lamberg D. 189
 Lardizabal 290
 La Rochefoucauld 345
 Larrea, A. H. Pérez de 279
 Lavalette 42
 Law 70
 Lebeuf 175
 Le Bret J. F. 30
 Ledesma 304v
 Legipont O. 196
 Leibniz 100, 155, 178vv
 Lejay 157
 Leonardo da Porto Maurizio 278
 Leopold I, keizer 14, 22
 — II, keizer 52, 57
 L'Epée, de 300
 Le Sage 303
 Lessing 94, 181vv, 264
 Lettres édifiantes 155
 Leuven 64
 Levasseur Th. 140, 152
 liberalisme 182
 libertijnen 96, 98vv
 Lieberkühn J. N. 183
 Liechtenstein, vorst 14
 Limborch, Ph. v. 85
 Lipsius 249
 Lissabon 36v, 48vv, 69, 124, 143
 Llorente J. A. 325v
 Lobkowitz, vorst 228
 Lobstein, Veremund v. 21
 Locke J. 77vv, 107, 112, 131, 146v, 179, 241
 Lodewijk XIV 70, 101, 117, 122v, 236, 283, 328
 — XV 16vv, 43, 93, 123, 172, 328, 335, stijl 174

- Lodewijk XVI 44, 128, 328, 330, 341, 344, stijl 176
 — I, koning van Spanje 286
 Loménie, z. Brienne
 Longoiran 344
 Lorenzana F. de 295, 308
 Lori J. G. 220
 Löschner E. 201
 Lossada, L. de 305, 312
 Lotharingen 9
 Loudun 315
 Louis, z. Lodewijk en Style
 Louise, Mme, Carmelites 335
 Louviers 315
 Lucretius 240
 Ludwig J. F. 36
 Luis v. Bourbon I en II 295
 Lunel 353
 Luxemburg 64
 Luzán, I. de 301
 Luzern 21, 206
- M
- Mabillon 195v, 248v
 Machado de Castro 36
 Madrid 286vv, passim
 Maffei Scipione 253v
 Mafra-paleis 36
 Maistre, J. de 369v
 majo's, maja's 322
 Malachias 314
 Malagrida 39v, 49
 Malebranche 98, 169, 241
 Malpighi M. 238
 Malthus 260
 Malvezzi K. E. 303
 Mammelukken, keizer der 39
 Mandeville, B. de 88, 181
 Mangold 219
 Mansi D. 255
 Marggrav 183
 Maria v. Agreda 212
 — I, koningin v. Portugal 50
 — Amalia, hertogin v. Parma 44
- Maria Christina, koningin van Spanje 326
 — Luise v. Parma, koningin v. Spanje 288, 322
 — Theresia, keizerin 19, 24, 44, 55vv, 61, 63, 191, 199, 204, 213, 225
 Mariana 298, 311, 321
 Marie-Antoinette, koningin 44, 345
 Marigny, markies de 268
 Maritain 153
 martelaars in Frankrijk 344vv, 350, 353
 März A. 210
 Massillon J. 158
 matriarchaat 109
 Maupertuis 122, 183
 Maximiliaan Frans, keurvorst v. Keulen 52, 223
 Mayer Ch. 197
 Mayr A. 219
 — B. 231
 mechanica 72v
 medische wetenschap 237vv, 311v
 Meichelbeck K. 196
 Meisterburg 48
 Mémoires, z. Trévoux
 Mendelssohn M. 178, 181v
 Mendonça Furtado, F. de 39
 Mengs 61, 176, 268, 320
 mensenrechten 341vv
 Mersenne M. 74v
 Mésenguy 26
 Mesta 292
 Metastasio 228
 meteorologie 198
 Methuen 37
 Michael J. 185
 Michelangelo 270
 Middeleeuwen 108, 125vv, 201, 364v
 Migazzi, kardinaal 55, 189
 Milaan 8, 257

Milizia F. 173v, 269
 Milton 86, 200
 Mirabeau Sr 136, 367
 mode 175, 313
 Mohammed 94, 103, 120, 261
 Mohr J. 187
 Molina y Oviedo 14
 monados, -as 322
 Monarchia Sicula
 Moñino (Floridablanca) 44, 289, 295, 325
 Monnet 159
 Monod A. 162
 Montegnacco, A. de 53
 Montesquieu 19, 91, 104vv, 161, 261
 Montfaucon, B. de 249
 Moratín, N. F. de 301
 Moreau J. N. 151, 163
 — P. 360
 Morellet 135
 Moser, F. K. v. 188
 Mosheim, L. v. 203
 Mozart 229
 Müller I. 44
 — J. J. 95
 —, Joh. v. 63
 München, academie 220
 muntwezen 260
 Muratori 249vv, 274
 Murr, Ch. v. 48
 muziek 228v, 272v, 286, 316

N

Nagle, Nano 335
 Nantes, edict v. 1, 86, 90, 103
 Napels 7v, 11v, 23, 28, 41, 93, 241, 258, 260, 272, 278v, 287
 Napoleon 65vv, 325, z. Bonaparte
 naturalisme 131
 natuurrecht 74vv, 81, 142, 179, 243v
 Nederlanden 64v, z. Holland
 negerhandel 277

Neresheim 191
 Neugart 196
 Neumann B. 185
 Neuville, Ch. F. de 159
 Newton 72, 91, 112, 239, 240, 257, 312
 Nicolaas I, koning v. Paraguay 39
 Nicolai C. F. 181, 190, 196, 222, 225
 Nijmegen, vrede v. 2
 Nivernais, hertog van 23
 Noailles, kardinaal 18
 Nonnotte 163
 Noris E., kardinaal 41, 253
 Nostradamus 314
 nuntii 1, 22, 51

O

Oates, Titus 79
 Oekrainers 57
 Oeser A. F. 263
 Ontkommer, Sint 222
 opera 228v, 272
 opvoeding 145vv, 212
 Ormea, marchese d' 12
 Orsi A. 255
 Ortes G. 259v
 Osterwald, P. v. 21
 Overberg B. 234
 Oxford 71, 77

P

Pacca 22, 47vv, 52, 65vv, 207
 Panigarola 304
 Paolino da San Bartolomeo 300
 Paraguay 38v
 Paravicino H. F. 305
 Pareto V. 76
 Parijs: Temple 102, 111, 123; Saint Merry 176; Panthéon 271, 346; Madeleine 271; Septembermoorden 345; Federatiefeest 342v; Feest v. d. Rede

- 347; Feest v. h. Opperwezen
 348v, *passim*
 Parini G. 275
 Parker G. 217
 Parma-Piacenza 8vv, 28v, 41
 Passionei D. 3, 120, 261v, 264
 Passionisten 278v
 pastoors 293v, 339v, 342
 Patiño 289
 Paulus v. h. Kruis 278
 Pedro II, koning v. Portugal 37
 Pereira A. 49
 Perez D. 37
 Perrault Ch. 98v
 Pérusseau 159
 Petrus v. Ravenna 169
 Pez B. en H. 195v.
 Pfaffenhausen 212
 Pfandl 314
 Philips V, koning van Spanje 8,
 13, 94, 283v, 298, 310, 321
 —, hertog v. Orléans, Reg. 14v,
 102, 104, 108; style Régence
 174
 —, hertog v. Parma 8v, 28
 physica 239, 252
 Picpus 374
 piëtisme 178v
 Pietro, P. di 300
 Pilgram A. 198, 222
 Pisoni G. M. 190
 Pistoja, synode v. 52
 Pius V 27, 61
 — VI 52, 61vv, 64v, 268, 272,
 295, 331, 343, 357v, 366
 — VII 49, 65vv, 273, 295, 299,
 326, 358, 366
 — IX 30
 placet 22v, 52, 57, 60
 Polen 56vv
 Polling 211, 218
 Pombal 38vv, 47vv, 137
 Pompadour, markiezin de 17, 42
 121, 133, 176, 268
 Pompeji 267
 Ponce de León P. 300
 Pontecorvo 29
 Porée 156
 Portugal 37v, 47vv
 preek 158, 208v, 278v, 308v,
 329v; barok-preken 304vv
 privileges van de clerus 20,
 337vv, 341vv
 probabilisme 280
 pruijk 9, 41, 147, 158, 161, 175
 Pruisen 3, 56, 207vv
 pseudo-Isidorus 255
 Ptolomaeus J. 218
 Pufendorf 179
- Q
- Quadruple Alliantie 8, 13
 Quesnel 18
 Quintano B. 26
 Quirini A. M. 262
- R
- Rábago 41, 286
 Raffael 264, 270
 Ramón de la Cruz 301
 Rapin 110
 Rastatt, vrede v. 3, 8
 Rauch 264
 Rautenstrauch 56
 Redemptoristen 279vv
 Regensburg 6; Sankt Emmeram
 197
 Reiche J. 169
 Reimarus H. S. 180
 renteverbod 253
 Rettenbacher S. 202
 Reusz, H. v. 61
 Reux, A. de 187
 Ribbele 197
 Ricci A. 20
 — L. 42, 45
 — S. 52
 Richini A. 211
 Riegger P. J. en J. A. S. 56v
 Rijswijk, vrede van 2

- Riperdá 288
 Rivera, D. de 297
 Roberti G. B. 276v
 Robespierre 348v
 Robinson J. 89
 — Crusoe 146
 Rococo 61, 174vv, 185v, 267, 271
 Roda 319
 Rohan de 328
 rok 175
 Rollingen H. H. 189
 Romantiek 145, 153, 248, 364, 376
 Rome: museum v. oudheden 254, 268v; Colosseum 278; obelisk 268; Sixtina 272v; Spaanse trap 9; universiteit 252; Vatic. bibliotheek 262, 272; passim
 Rosner 187
 Rospigliosi G. 272
 Rössel 209
 Rousseau 138vv, 162v, 165, 241, 258, 277, 342, 348, 362v
 Routh 107
 Rozenkruisers 224
 Rubin de Cevallos 325
- S
- Sacchetti G. B. 319v
 Saganse katechismus 213
 Sailer 232
 Saint-Bertin 356
 Saint-Evremond 101
 Saint-Pierre, Bernardin de 362
 Saint-Simon 15, 173
 Saint-Sulpice 329, 351
 Salcedo F. 320
 Saldanha, Fr. de 40
 Salem 190, 271
 Salzburg 195, 202, 216, 221, 232v
 Sammartini 228
 San Severo, vorst 93
 Sankt Blasien 190, 196, 271
 Sankt Ursen 190
- Sanskrit 300
 Sardinië 8v
 Sarmiento M. 317
 Sarrahat N. 31
 Savile, Act 87
 Savona 65
 Savoye 8, 10, 21
 Schiller 126, 153, 177
 Schmidt W. 109
 Schneider E. 223
 scholastiek 72, 77v, 215vv, 240, 304, 312
 Schönborn v., Damian Hugo Philipp 189, 278
 —, Friedrich Karl 7, 13, 188, 202, 278
 —, Johann Philipp 188
 —, Lothar Franz 188
 school, Pruisische volksschool 184; z. Felbiger; z. Jezuïeten
 schooltoneel 156, 204vv
 Scipione, z. Maffei
 secularisatie 12, 24, 60, 65, 235, 342
 Seinsheim A. F., graaf 188v
 seminaries 57, 64, 158, 212, 297, 329
 Sengerin R. 209
 Servien, abbé 102
 Shaftesbury, Ashley of 79v
 — derde Lord 118v, 176, 180, 214, 266
 Sibyllijnse orakels 100, 314
 Sicilië 3, 8, 23
 Sidney Algerson 106v
 Siéyès E. J. 336
 Sirven 166
 „Solipsen” 208
 Solothurn 190, 206
 Sonnenfels J. 225
 Sorel G. 76, 248
 Soufflot 175, 271
 Spaanse successieoorlog 2v, 7v, 37, 69, 76
 Spanje 1, 7, 14, 25, 41, 284vv

Spee F. 169, 209
 Spener Ph. 5
 Spinelli, kardinaal 23
 Spinoza 88, 95, 178, 181
 Squillace 289
 staathuishoudkunde 258vv
 Stadion, graaf A. F. v. 226
 Staël, Mme de 355
 standenstaat 336vv
 Stattler B. 232
 Steiglehner C. 197
 Stensen N. 237v
 sterrenwachten 31, 37, 197
 Sterzinger F. 210
 stierengevechten 47, 320vv
 Stöcklein J. 207
 Storkenau S. 219
 strafrecht 168, 226, 257v
 Strauch B. 213
 Stuart K. E., pretendent 87
 Stuttgart 223
 Style Louis XV 174
 — Louis XVI 176, 268
 — Régence 174
 Sully 4
 Swieten, G. v. 44, 204, 225
 Swift J. 107
 Syrië 255

T

taal, oorsprong v. d. 245
 Talleyrand-Périgord Ch. M. de 330, 343
 Tanucci 41, 46, 93, 137, 259v, 287
 Tavora, markies 40
 Temple (Parijs) 102, 111, 123
 Tencin C. A. 17, 133
 —, kardinaal 17
 Testbill 79, 87
 Theophilanthropie 353
 Thiers J. B. 169
 Thomasius 95, 169, 179
 Thorn, bloedgericht 32
 Thorwaldsen 270
 Thurn und Taxis, K. A. v. 225

Tiepolo G. 320
 Tindal M. 88
 Tiraboschi G. 256
 Tischbein 269
 Toland J. 88, 181
 Tolendal 166
 tolerantie 57, 83vv, 150, 166v, 331
 toneel 37, 204vv, 253, 272, 286, 301
 Torrigiani, kardinaal 26
 Toscane 8, 52
 Tournemine 161
 toverij 254, 314
 Trévoux, Journal de 42, 161v
 Tron A. 53
 Tronchin 152
 Trutwin T. 238
 Turgot 167
 Turrettin A. 162

U

Udlingenswiler Handel 21
 uitsluiting, recht v. 9, 44
 universiteiten: Duitse 55, 193v, 203v, 214vv; Engelse 71, 77; Italiaanse 238vv, 258v; Romeinse 252; Spaanse 318v
 Ursberg 211
 Ursulinen 334v, 350
 Ussermann 196
 Utrecht, vrede v. 5, 11, 13

V

Valence 65, 357
 Valenti, kardinaal 25
 Valero, F. 301
 Valois, Yves de 159
 Venaissin 29
 Vendeeërs 345, 349, 373
 Venetië 4, 8, 21, 53vv, 65
 Venusdoorgang 31, 197
 Verlichting (Aufklärung) 78, 176vv, 230, 267, passim

- | | |
|---|---|
| <p>Vernet J. 162
 Verri P. en A. 257
 Vico G. 241vv
 Vien 176, 269
 Vignon 271
 Visconti G. en E. 269
 Vittorio Amadeo II, koning 10vv, 86
 Vives L. 169, 172
 Volta A. 239
 Voltaire 102, 110vv, 119vv, 137v, 157, 161vv, 165vv, 256v, 261v, 266, 276, 364, 367
 vooruitgangsgedachte 99vv, 243v
 vredesplannen 4v
 vrijdenkers 87vv
 vrijmetselarij 41, 90vv, 223v, 324, 332</p> <p style="text-align: center;">W</p> <p>Wagner F. 202
 Waldenzen 86
 Wall R. 289
 Walpole H. 24
 — R. 38, 70, 89, 104
 Warens, Mme de 139
 Watteau 174v
 Weishaupt A. 224
 Weisz U. 216
 Weitenauer 198, 206
 Welbruck F. K., vorstbisschop v. Luik 93</p> | <p>Welt-Bott 207
 Wesdin Ph. 300
 Wesley J. 87
 Wiblingen 191, 271
 Wieland 116, 118, 177, 226
 Wieskirche 186v
 Willem III, koning 77, 80, 86v
 Winckelmann J. J. 61, 119, 176, 190, 214, 263vv
 Windisch, K. G. v. 226
 Winslow J. B. 238
 Wöhrmüller B. 222
 Wolf F. A. 245
 Wolff Chr. 178, 219, 232
 wonderen (critiek) 315v
 Woolston 130
 Württemberg, hertog Karl Eugen v. 223
 Würzburg 202v, 209v</p> <p style="text-align: center;">Y</p> <p>Yvon C. 167</p> <p style="text-align: center;">Z</p> <p>Zachariae 190
 Ziegelbauer M. 196
 Zimmermann D. en J. B. 186
 Zondadari 64
 Zondag 346, 354v
 zusters in de revolutietijd 334vv, 373v
 zwaardrecht 84, 167</p> |
|---|---|

